

CONSTANTIN NOICA

ROSTIREA FILOSOFICĂ ROMÂNEASCĂ

CONSTANTIN NOICA

ROSTIREA FILOSOFICĂ ROMÂNEASCĂ

1970

CUVÂNT ÎNAINTE

Numai în cuvintele limbii tale se întâmplă să-ți amintești de lucruri pe care nu le-ai învățat niciodată. Căci orice cuvânt este o uitare și în aproape oricare s-au îngropat înțelesuri de care nu mai știi. Cum altfel am putea da folosință vie cuvintelor ? Dar dacă în orice cuvânt există o parte de uitare, este totuși vorba de uitarea noastră și ea devine propria-ne amintire. Iar acesta e actul de cultură : să înveți noutatea ca și cum s-ar ivi din tine.

Am vroit să pătrundem în „uitarea“ românească. Ce stă sub ea poate fi bun, dar trebuie făcut cu adevărat bun, trebuie răsbunat. Cu istoria noastră, nu am avut întotdeauna răsunetul câtorva popoare mari ; cu creația noastră de cultură, poate nu încă ; dar cu rostirea, l-am putea avea. Ar merita să facem astfel încât să ne înfățișăm, cu limba noastră, la judecata istoriei, atunci când năzuințele de unificare ale oamenilor și cerințele de uniformizare ale lumii mașinilor vor chema limbile naturale să spună ce drept de viață mai au. Cu limba noastră, noi dăm acea „iscusită oglindă a minții omenești“, cum spunea despre scris Miron Costin, în care gândul de totdeauna și omul de pretutindeni să-și vadă chipul. Și o putem face în termeni proprii, uneori de netălmăcit în alte limbi.

Este însă acesta un lucru bun ? Nu ar trebui ca universalul să fie universal ? Cultura științifică spune că nu e un lucru bun : trebuie să vorbim toți o singură limbă. Cultura umanistă spune că este totuși un lucru bun : universalul trebuie să se întrupeze, de fiecare dată, în câte o limbă istorică. La rândul ei, cultura indiană spune că lipsa de unitate nu e un lucru bun : că trebuie să ne topim gândul și ființa în Marele Tot, ca o statuie de sare cufundată în apă. Dar cultura europeană, în linii mari, spune că este un lucru bun : că statuile trebuie să rămână statui, persoana umană, persoană și cuvântul propriu, cuvânt.

Nu cunoaștem zbucium mai frumos, în cugetul omului contemporan, decât acesta. De vreme ce zbucium este, să-l sporim cu partea noastră românească. Dacă graiul nostru spune într-adevăr lucruri ce nu s-au rostit întotdeauna în alte limbi și care le-ar putea îndemna pe acestea să se mlădieze după cuvântul nostru, atunci, în măsura în care există un rest românesc în cele ale gândului, sântem datori lumii cu acest rest.

Dar ne sântem datori nouă, ca purtători ai limbii acesteia și lucrători în ea. Până ce va veni ceasul de judecată al limbilor, în care e despicată lumea, noi gândim și creăm în cuvintele noastre, încă. Pentru noi ele sânt

vii, chiar dacă s-au îngropat în uitare. Din această uitare – ce adesea e o uitare de sine, în măsura în care vorbirea omului este și ființa lui –, noi le putem scoate, pe toate cele care ne par grăitoare : pe unele spre a ne desfăta numai, ca într-un muzeu (cine ar mai spune astăzi „cu smerită mândrie“, când mândrie a încetat să însemne înțelepciune ?), pe altele, spre a ne reîmprospăta și spori gândul, din neașteptatele, uneori uimitoarele lor adâncimi de înțeles.

Cugetarea filosofică nu pare a fi avut și a avea nevoie de limbaj simbolic sau cod ; cu alte cuvinte, folosește nu limbajul, ci limba. Filosofia se întemeiază cel mai bine cu termeni ce au o tensiune în ei, în timp ce limbajele și codurile se desfășoară în siguranța și destinderea sensurilor univoce. Iar cugetarea filosofică se bucură, cum spunea Hegel, când întâlnește în limbi cuvinte nu numai cu semnificații deosebite, dar și opuse.

Despre această bucurie, încă nu pe deplin încercată de cultura noastră vie, vrea să vorbească lucrarea de față. Ea s-a născut din bucuria de-a vedea în prepoziția „întru“ unul din cele mai sugestive cuvinte-cheie pentru întemeierea filosofică și a trecut peste cuvinte ca „sinea“, „rostire“ și atâtea altele, peste unele cuvinte ale lui Eminescu, ale lui Varlaam, ale câtorva dieci, sau ale păstorilor și mocăncuțelor din Ardeal (care spun troaș, de la Traian, troian, troiănaș), ca printr-o interminabilă sărbătoare a gândului. Dacă la început aceste cuvinte vor apărea cu adevărat ca statui într-un muzeu, gândul cărții sau nădejdea ei ascunsă este ca unele dintre ele să nu rămână simple statui, dar nici să se topească în universalul culturii, ci să treacă pe nesimțite, din muzeul lor, în inimi și cugete.

Ce e de făcut, la drept vorbind, cu asemenea cuvinte, nu știm : un Eminescu al gândirii românești n-a apărut încă. Dar atâta vreme cât se vorbesc limbile popoarelor și nu ale mașinilor, sântem datori să credem că s-ar putea ivi unul.

AUTORUL

I

SINELE ȘI SINEA

Tu ești o noapte, eu sânt o stea,
iubita mea !
EMINESCU – *Replici*

În lumea limbilor se întâlnesc perechi cu destin ales. În limba greacă au existat Logos și Eros. Despre Animus și Anima, din limba latină, s-a scris până și în zilele noastre, iar în general despre spirit și suflet, cu neînțelegerea sau alteori armonia lor, știu să spună câte ceva mai toate limbile europene. La rândul lor limbile Orientului îndepărtat par a rosti gânduri adânci despre un principiu masculin și unul feminin. Dar limba română păstrează pentru ea o pereche deosebită, sinele și sinea, care este poate mai grăitoare, în unele privințe, decât altele.

Logos și Eros sânt prea abstracte și indiferente unul față de altul. Animus și anima spun prea mult în uman și prea puțin despre lume. Un principiu masculin și cel feminin au, ca principii, ceva absolut și de dincolo de lume. În schimb, sinele și sinea se ivesc din nemijlocitul lumii și exprimă, în adânc, cununia omului cu lucrurile.

Cum a apărut perechea aceasta în limba română ? Dar ea se alcătuiește încă, sub ochii noștri. Reflexiunea filosofică, de dată recentă aici la noi, este cea care pune înaintea subiectului acesta, sinele, iar spiritul limbii îi întovărășește o făptură de mult zămislită în sânul ei, dar care aștepta să fie trezită la viață : sinea.

Într-adevăr sinele, așa substantivat, nu este un termen obișnuit al limbii nefilosofice. Cu o excepție, dicționarele noastre, chiar cele recente, nu-l dau defel drept o vocabulă de sine stătătoare a limbii. *Dicționarul limbii române moderne* (1958), ca și vol. IV din *Dicționarul limbii române literare contemporane* spun doar că *sine*, ca pronume reflexiv, derivă din latină (în felul lui *mine*, *tine*) și că reprezintă o formă accentuată de acuzativ, persoana a 3-a, pentru toate genurile și numerele, el dând : 1) cu „pe“ complementul direct reflexiv, „pe sine“ ; și 2) cu prepoziții, un atribut ori complement. Nici măcar despre prestigiosul „în sine“, ca în lucrul în sine kantian ori în atâtea alte folosințe speculative, nu ni se vorbește.

Dicționarul lui Tiktin este ceva mai generos, ba chiar indică existența formei substantivate a sinelui, dar o face poate – filosofic – în chip

impropriu. Îl traduce deopotrivă cu *das Selbst* și *das Ich* (din exemplul : „sufletul, partea cea mai aleasă a sinelui său”), autorizând astfel confundarea sinelui cu eul, când tocmai deosebirea dintre ele va face prețul vocabulei celei noi. Altminteri, Tiktin scoate bine în relief sensurile variate ale pronumelui „sine” : 1) ca echivalent al germanului *sich*, în expresii ca : pe sine, la sine, cu sine, întru sine, de la sine, dintru sine (adică propriu, independent), de sine stătător ; 2) ca echivalent al lui *selbst* : sine-mi, sine-ți, sine-ne ; 3) în expresii ca : din sine, fără sine, îmi vin în sine.

Dar încă de la folosințele pronominale se poate uneori surprinde tendința sinelui de a se substantiva. În forme ca „a ieși din sine”, „a-și veni în sine”, sau mai ales în „fără sine” (= ca scos din fire), citate de Candrea, nu poți tăgădui că este vorba mai mult decât de un pronume ; că pronumele a devenit el însuși nume. Iar lucrul se vede și mai lămurit în zecile de fișe inedite, făcute probabil de Sextil Pușcariu în vederea articolului despre „sine” (la care *Dicționarul Academiei* n-a ajuns încă[†]), unde substantivul sine figurează ca atare în exemple ca : „partea stăpânitoare a sinelui tău”, „în sineșul său cel mai adânc”, „patimile sineșului său”, poate și în acel îndemn : „să pornești în pădure fără sine și prin sat fără rușine” (Șez. VII, 107, după indicația din fișe). La fel, sine este substantiv în formele vechi însoțite de posesiv, ca : sine-mi, sine-ți, sine-ne, sine-vă.

[†] În 1969 (n.a.).

Totuși, sinele ca atare nu se desprindea încă deslușit în limba noastră, până la ivirea reflexiunii filosofice culte. În unele din exemplele de mai sus, el poate fi confundat și mai departe cu eul („partea stăpânitoare a sinelui său”), după cum alteori ar părea că nu însemna decât sinea („în sineșul său cel mai adânc”). Însă tocmai delimitarea de *eu* va defini în propriu sinele și tocmai opoziția față de *sinea*, iar apoi întovărășirea cu ea, îi va arăta destinul lui deosebit față de : *das Selbst*, *le soi*, *the self*, echivalentele lui în alte limbi.

Sinele și eul

Într-adevăr, sinele nu este eul și conștiința de sine nu e conștiința de mine. Sinele reprezintă desprinderea de eu, sau mai degrabă prinderea acestuia în ceva mai vast. Într-un sens, sinele înseamnă tocmai că „eu nu

sânt eu“, că sânt altceva, iar de aici poate începe filosofarea. Mirarea care generează cunoașterea științifică este : „asta nu e asta“, așadar lucrul, fenomenul, procesul acesta e altceva, după chipul legii lui. În schimb, mirarea care generează filosofia este că tu nu ești tu, că există în noi ceva mai adânc decât noi înșine.

Nu cine ești interesează, ci care-ți este sinele. Căci sinele tău e mai vast decât tine și adevărul tău devine, într-un sens, dezmințirea ta. Iar sinele, care a rupt cercul eului, este întotdeauna susceptibil de lărgire, ca fiind orizontul mișcător în care te adeverești în adânc.

Întâi, sinele poate fi înțeles în *pasivitatea* eului, ca o conștiință mai adâncă a acestuia : ca familia lui spirituală, clasa, poporul, cultura, ceasul lui istoric. Este sinele ce stă sub semnul necesității și care adesea nu știe de „sine“.

În al doilea rând, sinele poate ține de alegerea eului, ca expresie *activă* a lui. Este ordinul în care te-ai încadrat, idealul tău, conștiința ta etică mai adâncă – libertatea ta.

În al treilea rând, sinele poate fi expresia *lucidității* eului și atunci el ține de libertatea care și-a aflat necesitatea. Ai devenit conștient de relațiile de producție în care ești prins, spune marxismul. Îți deții legea, s-a spus.

În toate aceste trei modalități, cum se ivește în istoria omului, sinele ne însoțește dintru început, în măsura în care omul este dintru început ființă comunitară. A fost totemul, în culturile primitive. A fost divinul, în cele religioase. Iar pentru gândirea indiană, a fost tot ce înseamnă viață sau realitate. „Și tu ești asta“, spune gândirea indiană. Și tu ești piatră, arbore, Brahma.

Eul rămâne mut când își descoperă sinele său mai adânc. El își simte dezintegrarea, în sinele care vine tocmai să-i aducă integrarea ; el contrazice sinele, care în schimb nu-l contrazice pe el, de vreme ce îl face cu puțință. Eul ar voi să poată spune : eu sânt cel ce sânt ; dar trebuie să spună : eu sânt ceea ce este o dată cu mine. Iar tot zbuciumul omului este, poate, pe plan formal, ca eul să țină laolaltă cu sinele.

Căci întreaga cultură a omului ar putea fi înțeleasă ca *ridicarea eului la sine*. Criticul german Fr. Gundolf explică pe Goethe, în monografia sa asupra-i, tocmai prin dezbaterile dintre *das Ich* și *das Selbst*. Dar nu numai la Goethe operează o asemenea polaritate, iar pendularea înăuntrul ei poate însemna deopotrivă soluția și disoluția individualului în universal.

Dacă sinele a fost dintru început activ în culturile magice și cele religioase, el este deopotrivă activ în cele profane. „Cunoaște-te pe tine însuși“ înseamnă : recunoaște-te în sinele tău. „Devino ceea ce ești“, vorba ce apare încă de la Pindar și triumfă la Goethe, înseamnă : treci de la eu la sine. Educația nu pare să reprezinte altceva decât tehnica acestei treceri, iar umanismul a fost o altă modalitate, tipică, a ei. Sinele etic îți aduce conștiința ta mai bună, fie că este a lumii din jurul tău, fie că e a legii morale din tine. La rândul său, sinele politic îți pune înaintea pe „noi“, sau el însuși apare ca noi („noi cei de ieri, noi cei de mâine“), față de care eul își simte puținătatea, dar și tăria de o clipă.

Eros-ul, care vine din adâncul firii și se revarsă, cu omul, în atâtea forme de dragoste și dăruire, reprezintă izbitor, la origine, tirania concretă exercitată de *sinele elementar*, cel al speciei, asupra individului, în timp ce practica omului și creația lui sânt expresia libertății *sinelui superior*.

Tot ce se mișcă în lumea omului se mișcă *de la eu la sine*. Restul rămâne ca și pe loc, în devenirea într-o devenire a firii și a vieții de rând. De aceea sinele, ca termen, nu poate lipsi în nici o limbă care s-a ridicat până la treapta gândirii filosofice. El apare limpede – independent de ceea ce spun dicționarele – și în vorbirea noastră cultă. Numai că aici, în limba română, sinele are surprinderea să nu rămână singur.

Sinea și sinele

Când se desprinde de „eu“, în alte limbi, sinele rămâne singur. Nimic nu vine să-l țină în cumpănă, decât poate vastitatea lumii, pe care el, ca sine conștient, este sortit s-o înfrunte.

În limba română se întâmplă altfel. Este ca și cum, în fața afirmării semețe a sinelui, limba noastră și-ar fi spus : „Nu este bine ca sinele să fie singur ; să-i facem un ajutor potrivit pentru el“. Din adâncul ei a scos atunci sinea și i-a dat-o drept pereche.

Căci, rămas singur, sinele se poate înălța pe sine până la absolut. În el este poate amintirea absolutului pe care îl întruchipa cândva (totem, divin), pe vremea când nu era conștient că nu e decât sine. Chiar ieșite din absolut, unele forme de sine, cum sânt cel etic, cel politic, cel practic sau cel creator, pot încă năzui mai sus decât le este măsura. De aci excesul idealismului moral, delirul ideologiilor politice neștiințifice, dar și prometeismul

practicii, demiurgia creației. Dar în limba noastră măsura este dintru început dată : sinele stă în cumpănă cu sinea.

Nici sinea, totuși – deși intimă limbii noastre – nu are titluri bine recunoscute în paginile dicționarilor. Unele dicționare nici nu o dau ca un cuvânt deosebit, iar *Dicționarul limbii române moderne* abia o pomeneste, în timp ce *Dicționarul limbii române literare contemporane* dă : „s.f., invariabil ; numai în expresii : în sinea mea, în propria conștiință, în eul propriu, în gând“.

Ca și cu sinele, deci, totul rămâne de spus din perspectiva gândirii filosofice. Dar de rândul acesta nu mai e vorba, ca la sine, de echivalentul românesc al unui termen din alte limbi și de înregistrarea, sub el, a unor viziuni filosofice constituite, ci „sinea“, ca termen propriu limbii noastre, are un orizont de gândire specific.

Două lucruri sânt de opus dicționarilor. *Întâi*, luată ca termen, nu poate fi adevărat că sinea figurează doar în expresii. Ușurința de a o folosi ca substantiv (și încă flexionabil, cel puțin la singular) este la fel de evidentă ca și la termenul sine. Dacă se spune „sinea omului“, se poate la fel de bine spune : „Care îi e sinea ?“, sau : „Ce e în sinea unuia nu este într-a altuia“. Sinea reprezintă deci un substantiv pe care gândirea vine să-l scoată din particularitatea locuțiunii.

Al doilea, sinea nu e doar în uman ; spre deosebire de sine, ea poate denumi ceva întru totul dincolo de uman. Sinele eliberat de eu putea fi oricât de impersonal (comunitate, ceas al istoriei, relații de producție), dar el nu rămânea mai puțin matrice pentru persoana umană. Nu poți spune „sinele“ unui lucru material. În schimb, vei spune „sinea“ lui. Ea poate fi și fără de om, ca exprimând intimitatea ultimă a oricărui lucru din sânul firii. Iar de aci prețul ei filosofic.

La fel cum cauți să pătrunzi în sinea unui om și te întrebi ce poate fi în ea, te poți cufunda în sinea unei limbi și a unor lumi trecute, a unor fapte sau a unor lucruri. Tot ce este își are sinea lui, chiar dincolo de om și creațiile societății și te întrebi nu numai ce este un arbore ori un fir de păr în sinea lui, dar și ce este soarele sau ce e un atom în sinea lui. Numai în sinea celor făcute de om, în sinea unei mese, sau în sinea unei mașini nu poți căuta. Dar acestea reprezintă *sinele lărgit* al omului.

Căci sinele este în expansiune, pe când sinea e în concentrare. Fiecare cucerire a omului este asupra sinei – fie cea proprie, fie cea a lucrurilor –, iar sinele solicită statornic sinea să i se dăruie. Aceasta însă se trage îndărăt,

se concentrează în ea însăși, de fiecare dată. Când sinele cunoscător al omului a găsit atomul în sinea materiei, aceasta s-a retras și mai mult în particulele ei, în sinea ei mai adâncă.

Și totuși, „lucrul în sinea lui“ nu e totuna cu „lucrul în sine“. Sinea e altceva și decât esența, altceva chiar decât natura intimă a realităților. Lucrul în sine, în înțelesul lui Kant, e de necunoscut ; sinea însă este ceea ce se dezvăluie. Esența sau conceptul, chiar dacă sânt de cunoscut, rămân abstracte ; sinea, în schimb, este vie. Natura intimă, la rândul ei, poate fi oricât de vie, ea rămâne dată, ca o natură *naturată* totuși ; pe când sinea este ceea ce se dă neîncetat, ca o natură *naturans*.

Demiurgul lui Platon putea face lumea după modelul esențelor inteligibile ; lumea lui Goethe se putea face după naturile acelea intime, care sânt „mumele“. Dar, după ce s-au făcut, lucrurile și-au alcătuit parcă ele, la rândul lor, sinea proprie, în care e prezentă și esența, undeva se păstrează și amintirea mumelor, dar există statornic un rest germinativ.

Căci așa cum, în lumea omului, principiul feminin trimite dincolo de om, ca fiind solidar cu firea și cu noaptea ei germinativă, tot astfel sinea este precumpănitor nocturnă și germinativă. Există o noapte încărcată de viață și în lucruri, după cum e în sinea omului. Dar, deși nocturnă, sinea e străină de obscurantism. Ca și noaptea, ea este ceea ce se lasă luminat ; iar câteva versuri din *Replicile* închipuite de Eminescu între poet și iubita lui se potrivesc surprinzător de bine perechii acesteia vaste, pe care o alcătuiesc sinele și sinea. Mai bine încă decât poetul, sinele poate spune sinei :

Tu ești o noapte, eu sânt o stea.

Căci sinele, ca expresie a conștiinței umane adâncite, vine să proiecteze lumină în întunericul, sinei ; sau altfel și tot cu o vorbă eminesciană : să citească în „încifrarea“ ei. Nu simpla metaforă e un asalt împotriva cerului, nici cultura numai, cum spunea Blaga, ci sinele este cel care încearcă să cucerească sinea de pretutindeni, din cer și de pe pământ.

De aceea poetul, reluându-și gândul, poate face ca iubita sa, respectiv sinea, să spună :

Eu sânt un haos, tu o lumină.

Acum noaptea sinei a devenit un haos, cu bogăția lui încă nedeslușită. O nouă trăsătură a sinei îți apare cu acest vers. Dacă lumina străpunge

Întinericul nopții, ea nu poate în schimb stăpâni și desluși dintr-o dată haosul. Pe măsură ce sinea este dezvăluită, ea se retrage și se învâluie mai departe. Te poți gândi o clipă la acel „eu cu lumina mea *sporesc* a lumii taină“ al lui Blaga, dacă aventura cunoașterii științifice din veacul nostru n-ar fi mai lămuritoare încă. Cu fiecare răspuns s-au ridicat noi întrebări și fiecare soluție a generat noi probleme. De aceea când poetul spune :

Eu sânt un cuget, tu o problemă,[†]

[†] Eminescu spune : „Eu sânt un *geniu*, tu o problemă“. — Am folosit dreptul filosofiei de a traduce gândurile (geniu vine la *ingenium*). (n.a.)

el descrie pentru o a treia oară felul cum stau în cumpănă sinele și sinea. Pasivă ca și noaptea la început, plină de virtualități ca haosul apoi, sinea se alipește acum sinelui, așa cum se unește cugetului problema. Refuzul ei de sine este solicitare încă.

Poate că, atunci, sinea exprimă mai bine decât esență, concept, natură intimă, tot ce urmărește cunoașterea. Dacă ar năzui către un adevăr rigid, ea ar risca să trimită la vorba lui Lessing : între adevăr și căutare, prefer căutarea. Sinea însă trimite către ceva mai viu. Și, de altfel, sinele nu citește în sinea lucrurilor numai pe căile cunoașterii științifice asigurate.

În sinea aceasta vie a lucrurilor vrea să citească, pe căile ei, gândirea filosofică ; în felul ei, arta se ridică și ea către sinea lucrurilor, zăgrăvindule. Și poate că numai în orizontul unei limbi în care există termenul „sinea“ putea apărea, o dată cu gândirea unui Blaga, pictura unui Țuculescu din ultima perioadă, când acesta pune ochi peste tot în natura moartă și caută să vadă ce este în sinea ei – așa cum ai putea spune că un Brâncuși a căutat să vadă ce este în sinea pasării sau, altă dată, în sinea infinitului, după vorba aceluiași Eminescu, devenit el însuși sinea rostirii noastre.

Sub chipul acesta ultim, de cuget și problemă, sinele și sinea alcătuiesc perechea absolută. Este acea pereche, în vorbirea noastră, ce se poate desprinde de tot și poate cuprinde tot ce e realitate, născută sau făcută. Lumea este ca și un dialog al sinelui cu sinea, adică al unui cuget uman tot mai pătrunzător, cu o problemă neîncetat adâncită. Dacă însă, la limită, sinele și-ar da el lumea (altă natura, alte realități, unde sinea ar dispărea, ca în tot ce e „făcut“), atunci încă sinea proprie ar rămâne o problemă. Ce este într-adevăr în sinea unui sine care dezvăluie și deține astfel toate lumile ?

În limba lui Eminescu și a lui Arghezi, gândurile acestea de natură ultimă se traduc simplu, printr-un joc de-a v-ați ascunselea : — Am să te dezvălui, spune sinele. — Am să mă ascund, răspunde sinea. — Am să te găsesc în toate ascunzișurile, spune sinele. — Caută-mă și mai departe, am să mă ascund în tine, răspunde sinea.

II

CICLUL FIINȚEI

1. Rost și rostire

Cuvintele „rost” și „rostire” au căpătat o neașteptată înzestrare filosofică, în limba noastră. În particular, rostire este singurul termen care poate reda logos-ul grec, acest *princeps* al gândirii, ce acoperea singur jumătate din ea. Logos însemna și cuvânt și rațiune și socoteală și raport și definiție și rost. La rândul ei, rostire ar putea acoperi o bună parte din echivocul fecund al lui logos : de la *flatus vocis* până la rostul ultim al lumii. De aceea : „La început a fost Cuvântul” ar putea mai bine fi redat prin : „La început a fost Rostirea”, adică punerea în rost, rostuirea lucrurilor.[†]

[†] De la latinescul *rostrum* = bot, cioc, vârf încovoiat, gură ; care dă la plural : *rostra*, tribuna din for împodobită cu pliscuri de corăbii (fig. tribună, piață publică). (n.a.)

Cum a ajuns modestul *rostrum* latinesc să dea atât de mult în limba română ? S-a întâmplat un lucru miraculos în laboratorul limbii noastre, cândva prin secolul al XVI-lea sau al XVII-lea : s-a trecut de la un sens concret la unul de speculație ultimă.

De fapt, sensul concret inițial s-a dedublat : rostul ca *gură* a sfârșit prin a însemna deopotrivă *deschizătură*. Pe ambele linii cuvântul a evoluat, independent pare-se și din fiecare sens concret s-a putut ajunge, în limba noastră, la sensuri speculative.[†]

[†] După analiza ce urmează, a lui „întru”, vom putea spune încă mai bine : „Întru început a fost Rostirea”. Căci „la început” are doar sens temporal, pe când textul grec spune : în principiu. (n.a.)

Să urmărim deci : rost ca gură, rost ca deschizătură, rost pur și simplu, rostire.

1. Dacă luăm cuvântul rost în sensul lui original de *gură*, el are folosințe alese în limba română și se păstrează cu acest sens până aproape de zilele noastre, firește însă ca o formă învechită. O *Psaltire* spunea : „Rostu au și nu grăescu”, iar acest lucru îl putem spune despre vorbitorii din filosofia

românească. O altă *Psaltire* traduce : „Și fie-ți spre voie cuvintele rostului meu“. Poetul de astăzi s-ar putea bucura citind în Coresi : „Să mă sărute din sărutarea rostului lui“ ; prozatorul poate citi, în traducerea lui Herodot din 1645 : „Crisos a chemat pe Adrist, cel cu rost de moarte“ ; iar istoricul găsește în Miron Costin gânduri ca : „Din rostul dreptului izvorăște înțelepciunea“. — Sensul de *gură* pentru rost se păstrează la Șincai și Budai-Deleanu ; reapare la Odobescu, în cuvintele solemne spuse despre Alecsandri : „Se simte acum în drept și în putere de a deschide, prin *rostul* său fatidic, orizonturi de nemărginită mărire țării noastre“, ba poate fi întâlnit până și la Creangă ori Coșbuc uneori.[†]

[†] Indicațiile de aici și de mai sus sânt în majoritate din prețioasele fișe, încă inedite (1968), ale *Dicționarului limbii române*. (n.a.)

Solidare cu sensul de *gură* sânt expresii ca „rost aurit“ sau „rostul de aur“ (în : Ioan Rostul de aur, pentru *gură de aur*), sau expresia „de rost“, cu verbe ca a grăi, însemnând : prin viu grai, verbal, în opoziție cu : în scris, de pe carte – ca și expresia „pe de rost“, care s-a păstrat și se folosește încă, sau „a lua la rost“. De la *gură* s-a putut lesne trece la facultatea de a vorbi, de a avea glas și grai. „Asinul... grăi cu rost omenesc“, traduce *Biblia* din 1648. Mai aproape de noi, Iacob Negruzzi poate scrie : „Să strigați într-un rost“ ; și chiar un Coșbuc scrie versurile :

*De-abia trăiește-n pomenirea
Poveștilor cu dulce rost.*

La limită, sensul acesta de „facultate de a vorbi“ a trimis până la fel de a vorbi, mod de a se exprima în scris, stil. Se citează în acest sens locul din Șincai : „Nu te mira de cumva îmi voi muta rostul și altmintrelea de cum am obișnuit voi scrie“.

În sfârșit, de la *gură* și facultate de a vorbi s-a trecut la sensul de limbă – „Și era tot pământul un rost și un glas la toți“ (*Biblia*, 1688) – cu trimitere la materializarea limbii în cuvânt, spusă, vorbă. Aici pare a fi locul, după *Dicționarul limbii române*, al spusei aceleia admirabile a lui Miron Costin : „Moisi au avut pre singur Dumnedzău dascăl, rost către rost“, dacă nu cumva rost înseamnă și „față“ (aici : față către față). În orice caz, rost poate însemna vorbire, discurs ; și expresia lui Cantemir, „rost de bun ritor“, nu e

mai puțin inteligibilă și reușită pe cât este, în contemporaneitate aproape, spusa lui Sadoveanu : „Îi ascultam rostul greu și încâlcit“.

Rostul a devenit limbă, vorbire, discurs ; a urcat de la concretul gură spre abstract. Dar n-a dezmințit încă sensul său de origine.

2. Cu totul alta e evoluția rostului ca *deschizătură*. Ea se începe cu un sens nu numai concret, dar limpede material și rămâne în planul concretului și al materialului.

Se cunoaște, din vorbirea încă folosită, sensul „rostului“ de la războiul de țesut : deschizătura prin care se aruncă suveica. Materialul adunat pentru *Dicționarul limbii române* arată că nici măcar în materie de țesut rostul nu denumește doar atât. El e folosit și pentru : distanța de la sulul de dinainte până la spată ; distanța din cinci în cinci coți la pânza țesută ; locul unde se încrucișează firele pe rășchitor sau pe urzitor ; prin extensiune : încrucișarea firelor, jurubiță, grup de zece ighinți de fire încrucișate pe rășchitor sau urzitor ; creștătura, raza urzitorului ; vergea de trestie care se pune în urzeală ca să nu se încurce firele ; urzeala înfășurată pe sulul dinapoi al războiului. Iar în legătură cu toate acestea există expresia : „a porni rostul“, a începe țesutul.

Însă sensul material din rost nu privește doar țesutul. Nu numai luat drept deschizătură, dar și ca un fel de gură cu dinți, rostul denumește partea unui obiect care taie, tăișul ; de exemplu, rostul, dinții fierăstrăului. Aici, a pune rostul, a rosti, înseamnă pur și simplu a face gură fierăstrăului. Există și substantivul rostar, însemnând unealta cu care se înclină dinții fierăstrăului de o parte și de alta a pânzei lui : dințar. La plural, rostare înseamnă, cuiele mici, de care se servesc rostarii.

Încă mai promițător pentru evoluția și înnobilarea cuvântului, chiar dacă se rămâne la sensuri materiale, este rostul ca deschizătură în construcții, apoi folosința lărgită a sensului. Astfel, se numește rost : spațiul îngust dintre cărămizile unui zid, dintre ulucii unui gard, dintre scândurile unei dușumele, dintre țiglele unui acoperiș, dintre piesele ce trebuiesc sudate ; deci orice interval, crăpătură. Se mai numește așa creștătura făcută în piciorul de sus al prispei, sau (regional) ușorul de la ușă. În unele părți se numesc rosturi și cele două orificii tăiate în cutia viorii. Un sens mai cunoscut este cel de rost ca jgheab săpat în lemn, pe care alunecă o fierăstruică, o ușă, un capac. În schimb, mai specială pare denumirea pentru

laturile formate din filele unei cărți închise, pe unde se pune uneori aur, la legarea cărților.

Am trecut astfel de la uluci și cărămizi la cărți, dar am rămas, prin rostul-deschizătură, la lucruri și materialitatea lor.

3. Cum s-a putut trece de la rost-gură și rost-deschizătură la *rost-rânduială*, dicționarele nu ne-o mai spun. Saltul acesta de la concret la abstract și de la sens material la sens speculativ trebuie însă înregistrat și subliniat, chiar dacă nu poate fi explicat până la capăt. Este puțin probabil că pe linia sensului de rost-gură se putea ajunge aci : am văzut că evoluția semantică sfârșea cel mult la limbă, vorbire, discurs ; și, oricât ar dovedi termenul grec „logos“ că de la cuvânt se poate trece la rațiune iar de aci la ordine rațională, nu pare defel a se fi întâmplat așa la noi. Mai degrabă de la rost-deschidere, pe linia lui independentă, se putea urca spre ideea de rânduială. Țesătura a fost întotdeauna un model pentru structură și ordine („țesătura lumii“), după cum zimții unui fierăstrău și așezarea pe rânduri a cărămizilor și țiglelor de pe acoperiș sau a gardurilor dau o imagine a ordinii. Deschiderea regulată și revenirea ritmică a intervalurilor, punctarea a ceea ce este cu pauzele locurilor goale, iată o sugestie pentru ordine.

Oricum s-au întâmplat lucrurile, *rost* a însemnat, probabil încă de timpuriu : întâi ordinea, apoi modul de a-și întocmi viața, în fine sensul, înțelesul, rațiunea.

Rostul ca *ordine* privește – după fișele dicționarului – ordinea materială sau logică, succesiunea faptelor, orânduirea, rânduiala, organizarea, planul. Se spune : a ști de rostul a ceva, a fi în rostul lui, a pune în rost, ceva cu rost, rost de viață, a-și pierde rostul (cumpătul), a nu-și afla rost, a ști de rostul bogăției (cât are cineva), a lua sau a trage la rost.

Rostul ca *mod de a-și întocmi viața* privește situația social-materială și de familie a cuiva. În construcțiile cu verbul a avea, a face, a găsi, a pierde o ocupație, un post, o sursă de câștig, el are limpede acest sens. Există regional și substantivul *rosteală* (a face rosteală), însemnând a începe, a porni, a pune la cale, a rosti de.

În ultim rând, rostul ca *sens*, tâlc, noimă, scop, țel, menire, rațiune, justificare, scoate cuvântul cu desăvârșire din orice angajare materială. Ordinea și sensul de viață priveau încă situațiile reale, lucrurile și oamenii ; acum rostul s-a desprins de real și a devenit legea lui mai adâncă sau sensul ideal al realului. Versul lui Vlahuță :

ca și „rostul cel bun al tăcerii“ (valoarea ei), sau rostul omului și al lucrurilor vorbesc despre înțelesuri atât de adânci încât pot fi adevărul însuși, sau amăgirea însăși.

Există expresia a da de rost, a desluși, a da de capăt. Putem oare spune că am dat de rost rostului, cu descrierea de mai sus ? I-am acoperit întreg registrul, de la forma concretă de gură, bot, deschizătură și până la sensul, evanescent uneori, de rațiune și noimă, dar nu l-am pus în ordine încă. În orice caz, sensurile acestea toate nu țin laolaltă, cum ar trebui. Iar în timp ce sensurile de gură și deschizătură au avut filiații independente, sensul ultim al rostului a venit cu alt orizont decât al amândurora, sprijinindu-se incert doar pe unul dintre ele. Înțelesurile cuvântului rost nu s-au rostit cum trebuie, încă.

4. În chip nesperat, un derivat al rostului vine să pună ordine în propria lui casă : este verbul *rostire*. Dintr-o dată, cu rostirea, se unifică toate înțelesurile disparate. Rostul pierdea, până la urmă, sensul originar al lui *rostrum* ; rostirea îl regăsește. Dar, revenind la el, nu pierde nici sensurile materiale ale rostului și urcă în același timp spre sensurile speculative. Este chiar izbitor să vezi cum, în fișele *Dicționarului limbii române*, cele trei grupe de sensuri – ce se ridică spre verbul „a rosti“ – corespund, exact celor trei grupe de sensuri ale cuvântului rost : sensul de gură, cel de deschizătură materială și cel de rânduială, strânse acum laolaltă de aceeași vocabulă.

Întâi, ni se spune, a rosti înseamnă *a articula*, a pronunța sunete, cuvinte, cu ajutorul organelor vorbirii. Verbul înseamnă de asemenea a spune, vorbi, glăsuși, sau a exprima prin vorbire, a ține un discurs, a expune, iar la reflexiv înseamnă a se pronunța, a se exprima, a-și spune părerea, a comunica o dispoziție, o sentință. Acestea sânt, toate, sensuri pe linia rostului-gură.

Apoi, pe linia rostului-deschizătură, *cu sens material*, verbul a rosti (uneori a rosta) înseamnă : a face rost pânzei, a trece suveica cu firul de bătătură prin rost, a schimba ițele sau rostul pentru a prinde firul de bătătură, a face începutul țesăturii. Regional înseamnă și : a rări, a strâmba dinții fierăstrăului într-o parte și în alta, ca să poată tăia ; alteori, a reteza pieziș capetele draniței ca să se scurgă mai ușor ploaia, a reteza șindrilele

pentru a avea aceeași mărime ; a netezi gura unui vas de lemn ; a lărgi o gaură cu sfredelul.

În al treilea rând, corespunzător celui din urmă sens al rostului, a rosti înseamnă *a pune în ordine*, a rândui, a aranja (înțelesuri pentru care există și forma a rostui), după cum înseamnă a stabili locul sau atributele cuiva ; în fine, a face rost de ceva, a procura, a se îngriji de, a pregăti.

A rosti rostuieste așadar rostul. Așa făcând, *termenul rostire reintegrează aceea ce rostul pierduse, anume cuvântul*. Iar acum, în rostire, poate rămâne în umbră, ca fiind numai de folosință specială, sensul material de a rosti ca a rosta ; în folosință vie, rostirea evocă în general doar primul și al treilea sens.

„Rostesc ceva“ spune, deopotrivă : enunț un lucru și pun în ordine unul. Cu verbul a rosti te ridici deci la o expresivitate filosofică neașteptată (chiar dacă dicționarele n-o învederează încă). Când Adam era pus să dea nume fiecărui viețuitor, ni se spune că le dă și un rost, că le rostește întru ființa lor. Cu fiecare „rostire“ potrivită se evocă acest gând, în limba noastră. Iar când, pe cu totul alt plan, știința de astăzi vine să vorbească despre un „cod genetic“, un limbaj al vieții care dă varietatea controlată a organismelor, poți încă vorbi în termeni de rostire, în sens de rostuire genetică.

Este în orice caz o întrebare, câte alte limbi posedă un termen care să fi păstrat sau regăsit miraculoasa legătură antic-greacă dintre cuvânt și ordine rațională. Modestul *Verbum*, folosit în lipsă de altceva, nu este un astfel de termen. Sensul adânc filosofic al spusei raționale, de punere sau regăsire a ordinei prin atribuirea de nume, coduri, legi, îl știe și-l redă din plin „logos“-ul. Dar în timp ce alte limbi l-au pierdut, limba aceasta românească, în care filosofarea n-a triumfat încă îndeajuns, a știut să-l păstreze ori refacă.

Așa făcând, rostul și rostirea românească te ajută să înțelegi mai bine rostul filosofiei. Heidegger a crezut potrivit să spună că problema ultimă a filosofiei a fost, în bine sau în rău : de ce există ceva în loc de nimic. E însă excesiv : căci dacă spui „de ce“, înseamnă tocmai că există ceva. Cu privire la acest ceva, abia, te poți întreba de ce e așa, ce rost are. Iar românescul „ce rost are lumea“ ni se pare că stă, mai potrivit decât unele vorbe riscate, ca temei al filosofiei. Căci problema ce se ridică astfel este : De ce există ordine în loc de totală nerânduială ? Și e problema pe care a regăsit-o chiar știința de astăzi : De ce nu rămâne sau nu intră totul în entropie ? Cum e cu puțință ceva care să se opună entropiei ?

Căci lucrurile *au* un rost, ba încă poți să le și *dai* un rost ; găsești un rost în lume, sau îi atribui unul. Rostești ce s-a spus prin lucruri sau le „rostești“ pe ele, așa cum face logos-ul matematic astăzi. Iar dacă pătrunzi cum trebuie în Cartea lumii, sfârșești poate prin a te întreba : „Cine-i acel ce-mi spune povestea pe de rost ?“, adică spune totul după o rânduială și nu doar pe dinafară.

Trăim într-o lume a rostirii, de la rostirea genetică până la cea matematică și metafizică a omului. Nu numai că știința reprezintă o rostire potrivită, cum s-a spus, dar datorită unei astfel de rostiri s-a ajuns astăzi să se refacă ceva din natură și să se facă noutăți în sânul ei, cu limbajul cel nou, care nu mai e al glasurilor și al undelor sonore, ci al celor mute din spectrul electromagnetic. Rostirea omului este, dacă e potrivit gândită, solidară cu rostul lucrurilor. La capătul ei, deci, rostirea devine, într-un fel, tăcerea *ființei*.

2. Întru[†]

[†] De la adv. latin *intro* = înăuntru, devenit prepoziție în limbile romanice.

Un termen care i-a lipsit lui Hegel. Întru înseamnă și *în spre* și *în* ; așadar, spune *nici înăuntru*, *nici în afară* și una și alta ; este un fel de *a nu fi în*, înțeles ca un *a fi în* ; sau, mai degrabă, un *a fi în*, înțeles ca un *a deveni în*. Ca atare el indică deopotrivă faptul de *a sta* și de *a se mișca în*, o odihnă care e și neodihnă, după cum exprimă o *deschidere* către o lume *închisă*, măcar determinată, ori, sub un alt unghi, o *căutare* în sânul a ceva *dinainte găsit*.

Dacă „rostire“ dă caracterul de rânduială al ființei, „întru“ indică pătrunderea în ea. Către ființă nu mergi ca și cum ar fi ceva străin și exterior, căci ființa înseamnă tot ce este mai apropiat lucrurilor. Totuși către ființă mergi și devii, așa cum merge și devine totul, fiind în același timp în ea. Situația aceasta în condițiile ei extreme (a fi în, ca un a nu fi încă în) o exprimă contradicțiile puse în joc de „întru“ – și poate numai prepoziția aceasta, în folosința ei românească.

Nod de contradicții, vocabulă dialectică de prim-ordin, „întru“ a putut însemna cândva totuși, în sensibilitatea românească, o pornire către prea mare odihnă („întru tine, Doamne“), pe când el este făcut să exprime neodihnă însăși. Termenul nu i-a lipsit numai lui Hegel ; i-a lipsit și

neodihnitului Pascal : acel „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit“ se exprimă din plin cu : căutare *întru* ceva. Iar vorba lui Pascal, cu sens religios la el, a devenit între timp, cu știința nouă, adânc semnificativă pentru orice cunoaștere și căutare : știința caută astăzi, nu orbește, în neștiutul lumii, ci în ceea ce deține dinainte, într-un fel. Știm ceea ce căutăm și găsim ce prevedem, până la un punct. Dar aceasta înseamnă că actul de cunoaștere este *întru* ceva, așa cum și existența este, *întru* ceva. Tot ce e valabil, în existență și cunoaștere, se petrece în cerc. Iar gândul este mișcarea închisă cea mai vastă, cuprinzătoare de oricâte lumi și timpuri, o mișcare *întru* sine.

Prepoziția aceasta arhaizantă, în care țin laolaltă atâtea momente, trimite dintr-o dată la un concept foarte modern, în definitiv : la cel de câmp. Folosințele diferite ale prepoziției, pe care filologul nu poate decât să le enumere nesistematizat, ne vor părea că se unifică în lumina ideii de câmp. (De altfel și filologul o simte aici, în *Dicționarul limbii române*, când spune că sensul precumpănitor, cel „local“, este sensul din care derivă toate celelalte.) Există un câmp spațial, după cum există unul temporal, un câmp al cauzalității și unul al finalității, un câmp al relației și unul al modalității, există un câmp ontologic și unul logic, iar varietatea câmpurilor deschise de „întru“ va arăta suplețea speculativă a acestui termen. Dacă însă prin ideea de câmp vom înțelege folosința în limba noastră a lui *întru* – invers, prin *întru* și folosința lui vom putea pătrunde mai adânc în ideea de câmp.

Admirabilul *Dicționar al limbii române* (1934), *întru* care au trudit atâția, dar care nu a fost și terminat, dă pentru „întru“ câteva coloane bogate în sugestii filosofice. „La origine, — începe articolul respectiv – *întru* era mai precis decât *în*, arătând o mișcare sau o stare în *interiorul* unui loc sau în limitele unui interval de timp“. Astfel, se zicea : „îl caut *întru* casă“. Sau spusa : „intră în gloată“ părea deosebită de : „urmând să intre *întru* gloată“ (amândouă din *Codicele Voronețian*), în cazul întâi *în* arătând numai locul, pe când în al doilea *întru* indică și locul făcut în mijlocul mulțimii. Cu timpul însă *întru* și *în* ar fi devenit sinonime. (La aromâni a învins *întru* ca „tru“, la noi *în* – precizează *Dicționarul*).

Filologul reține aici, firește, *tendința* vorbirii curente, în sânul căreia, în linii mari, *întru* a fost înlocuit de *în*. Dar, independent de construcțiile în care *întru* s-a păstrat din plin și astăzi (ca : *întru* câtva, *întru* tot, *întru* nimic, *întru* ceva), ca și în afara formelor arhaizante (a ieși *întru* întâmpinarea cuiva, *întru* mulți ani, *întru* sine), este o întrebare dacă ne putem lipsi de toate folosințele pe care le indică mai jos *Dicționarul* și în orice caz de

lecția lor filosofică, deci de folosințele *posibile*. Iar peste tot în aceste folosințe apare sensul privilegiat al prepoziției, de a pune în joc un adevărat câmp.

Să luăm exemplele pe care le dă *Dicționarul limbii române* pentru ceea ce numește sensul „local” (răspunzând la întrebarea unde ? sau încotro ?), adică sensul *spațial* de câmp. Nu peste tot exemplele vor arăta un loc ori un spațiu fizic, dar peste tot va fi vorba de un câmp. În „Lumina într-un întuneric lumină”, dintr-un text religios, pare limpede că întunericul e câmpul fizic în care se exercită lumina ; dar când spui „întru singurătate să trăiască a hotărât”, cu exemplul următor, singurătatea nu mai dă neapărat un câmp fizic, rămânând totuși câmp spiritual de viață. Când Petru Maior spune : „înainte de a se așeza într-o împărăție romanilor”, el dă împărăției sens de cuprins spațial ; dar cu o spusă ca : „Intră întru bucuria Domnului tău”, înțelegi că bucuria este câmpul, orizontul în care pătrunzi, fără a fi locul la propriu.

Chiar și pentru loc, la propriu, „întru” reușește să aducă o transfigurare. Un cronicar spune frumos : „Fost-au bisericuță de lemn într-un delușel”. *Dicționarul* comentează : e vorba de spațiul înăuntrul căruia se întâmplă sau intră cineva sau ceva, spațiu care în mod normal ar reprezenta mai degrabă ideea de suprafață. Dar dacă „întru” are o justificare aici, este tocmai de a crea el *altă* spațialitate. Delușelul nu e doar suprafața pe care se așază o bisericuță ; devine un cuprins, un orizont, un receptacol pentru zidire. *Pe* acel delușel, ar lăsa ridicătura de pământ ca o ridicătură ; *întru* o răstoarnă și o preface într-un vas deschis către cer.

De aici îndreptarea pe care trebuie s-o facem celor de mai sus. „Întru” nu descrie obișnuit intrarea într-un câmp spațial gata dat, cum părea în cazul întunericului sau al împărăției romanilor. Mai degrabă întru creează *el* un câmp, cu liniile lui de forță și acest *sens* apare limpede la alte folosințe ale sale decât cea „locală”. Iar în timp ce aici, în local, câte o expresie ca : „Tu mă îndreaptă într-o ta cărare”, sugerează că ordinea cărării este totuși câmpul gata dat la care vrei să ajungi, întru fiind un simplu înspre, în schimb câte o folosință pe care filologii o dau tot drept „locală”, ca în expresia „întru atâta”, arată că prepoziția e cea care deschide orizontul.

Să luăm de pildă sensul calificat drept *instrumental*, din : „Te-ai arătat întru mult ajutoriu”. Există, firește, un orizont al ajutorului ; dar întru și-a tăiat câmpul său în el și de acesta e vorba. În folosirea *temporală* din „într-un ceas” sau „întru târziu”, câmpul viu tăiat în cel mort al ceasului ori

târziului este lămurit. Când Negruzzi spune, fermecător : „Adormim întru cetirea vreunui romanț nou“, întru își ia cât îi trebuie din cetirea, ca și fără de capăt, a romanțului.

E interesant că *Dicționarul* ne spune cum că sensurile, instrumentale și temporale, ca de altfel toate cele ce vor urma, s-au dezvoltat din cel local, înțelegând în fapt că toate creează un câmp, cum arătam. Acum ni se va spune că din sensul local și durativ s-ar obține o nuanță cauzală, ca în : „Mai mult într-un năcaz“ (Sadoveanu) ori : „își frângea mâinile întru deznădăjduire“ (Drăghici). Dar e greu de înțeles cum localul, fie și împletit cu durativul, ar da cauzalul ; pe când *câmpul* cauzal al necazului sau al deznădăjduirii îți apare, în chip evident, drept sugestia pe care o aduce aci, similar cu circumstanțele de loc, instrument și timp, prepoziția întru.

Iar câmpurile create de întru nu se încheie cu aceste circumstanțe. (Poate că însăși ideea gramaticală de circumstanță ar avea ceva de câștigat de la o interpretare pe linia „câmpului“.) Există o folosință a lui întru în sens *final* : „întru întâmpinare“, pe care o poți înlocui cu *în* doar dacă spui : ies în întâmpinarea cuiva, dar nu o mai poți înlocui când ai spune : mă pregătesc întru întâmpinarea cuiva, adică în orizontul pe care l-a creat sosirea așteptată a aceluia. Există un alt sens, de *echivalență*, ca în „întru mărturie“, pentru „în loc de mărturie“ ; dar orice vorbitor de limbă română simte că întru spune mai mult decât *drept* mărturie : spune și în chip de, în sens de, în spirit de mărturie, spre mărturie. Există un sens de *măsură* – întru puțin, întrucâtva –, unde te întrebi dacă e vorba cu adevărat de măsură sau tocmai de marginile câmpului de puținătate deschis.

Încă mai semnificativ este sensul *relativ* al lui întru, despre care *Dicționarul limbii române*, iarăși spune că ar deriva din cel locativ și durativ. Exemplele ce ni se dau aci : „iaste bogat întru milă“ (Varlaam) sau : „celui întru ființa sa nemărginit“ (Eminescu) dezmint în realitate orice orizont spațial sau temporal și totuși aduc : unul, un admirabil orizont spiritual (bogăție întru milă), celălalt, unul metafizic (a fi nemărginit întru ființă). Și la fel de semnificativ este sensul *modal*, despre care ni se spune că ar izvorî din cel local și cel instrumental laolaltă : întru cântări (cântând), întru a lor limbă (*Biblia*, 1688), întru întristare, într-adevăr, într-o doară. Nu există, în fapt, spațiu al cântării, al limbii, al întristării ori al adevărului, după cum ele pot să nu aibă neapărat caracter instrumental, dar îți poți deschide un câmp al lor și poți fi în modalitatea aceluia câmp. Iar faptul că nu e vorba de câmpul lucrului, ci de cel deschis de întru în lucru, îl arată

izbitor ultimul exemplu. Căci dacă există o cântare și un adevăr, nu există o „doară”. Și totuși, limba noastră spune *întru* o doară, ca și cum *întru* ar fi de ajuns spre a păstra, în ființa și câmpul lui, cuvântul prăbușit în uitare.

Față de această bogăție, s-ar părea că trebuie spus din nou : e vorba mai mult de folosința arhaizantă a lui *întru*. Totuși, *Dicționarul limbii române literare contemporane* (1956) regăsește majoritatea acestor sensuri în folosință încă vie. Chiar după acest dicționar, *întru* e departe de a fi devenit sinonim cu *în*, cum părea să conchidă *Dicționarul* din 1934 și în orice caz își păstrează – e drept mai mult în locuțiuni decât izolat – virtutea sa dialectică de a face să țină laolaltă sensuri contradictorii. Dicționarul cel nou consemnează chiar un sens în plus, ce ne va părea de tot prețul : cu verbe ce înseamnă „a se preface”, *întru* introduce complementul indirect ce arată obiectul prefacerii („se preface într-un palat”).

Expunerea dicționalelor nu a venit numai să confirme și să lărgască impresia din primul moment, că ne aflăm în fața unei vocabule filosofice de prim-ordin, dar ne-a dat și măsura supleței ei. Se întâmplă, desigur, ca și alte prepozițiuni să capete cu timpul o folosință variată, totuși cele ale lui „*întru*” rămân impresionante. De la sensul sau sensurile locale – cele fundamentale, în cadrul cărora e vorba de a fi în, dar și de a lucra în, a se desfășura în, trecându-se apoi la : a pătrunde în, a se așeza în, a se așeza pe, a tinde către, a izvorî din, a se limita la –, s-a ajuns la sensuri instrumentale, temporale, cauzale, finale, relative, modale, ba chiar la sensuri de echivalență, măsură și raportare analogică.

Aproape întreg universul circumstanțelor se lasă prefigurat aici, în așa fel încât tot ce spui cu „*întru*” are statornic un rest. Dacă logica matematică, teoria mulțimilor sau o axiomatică gen Hilbert s-ar aventura să formalizeze pe „*întru*”, ar eșua, sau atunci ar strivi o făptură atât de vie ca particula aceasta. Dar tocmai de aceea ea devine un termen neprețuit pentru filosofia speculativă, care nu încearcă să prindă sensul prepoziției în logica închisă a unei definiții, ci îl cuprinde în logica deschisă a câmpului.

În fapt, *întru* nu e decât o prepoziție, ceva, așadar, care ar exprima o situație simplă, direct accesibilă și reprezentabilă. Când un copil învață deosebirea dintre o prepoziție și o conjuncție, i se oferă o cheie ce operează automat : o conjuncție n-are sens lângă pronumele personal, pe când prepoziția, da. Nu poți spune : *și mine, sau mine*, dar poți perfect spune : *cu mine, fără mine, de la mine, în mine, spre mine*. Totuși ce spui cu : *întru mine* ?

În timp ce toate prepozițiile, chiar și cele formate din adverbe, spun ceva simplu, întru exprimă ceva complex. Dintr-o dată cu el depășești o situație gramaticală, intrând într-una speculativă. *Relația pe care o creează întru este de intricație* ; de încifrare, ar fi spus Eminescu.

Este, de pildă, încifrarea într-o *structură* (întru o structură) : un element, sau mai bine un moment al structurii, nu este în ea, este întru ea. Sau încifrarea se petrece în sânul unui sistem : un moment al unui sistem dinamic (cum sânt concepute și executate sistemele cibernetice de astăzi) nu este în el, este întru el, adică întru întregul prin care se fac autoreglarea, controlul și comanda, sau întru care operează conexiunea inversă. Prin complexitatea pe care o pune în joc, ceva modern apare și de astă dată în arhaizantul „întru“.

Și nu numai ceva modern, ci și ceva creator, pe plan de gândire. Dacă întru poate fi pus în joc – și numai el – la toate unitățile complexe (mecanice, organice, spirituale), el trimite parcă, pe alte două planuri, la noi sugestii, de același ordin de complexitate : pe plan logic și pe plan ontologic.

Pe plan logic, întru îți poate sugera faptul că nu formele logice, nu procesele și conexiunile sânt materia de început a logicii, ci *câmpul logic*. Reflexiunea logică începe, în definitiv, cu formalizarea reflexiunii obișnuite, care se trezește la viață când vede că un lucru ori un proces stă sub o lege, ceva individual sub ceva general. A privi în formă felul cum se încifrează individualul în general, este demersul logic elementar, poate. Iar aceasta înseamnă : individualul nu este în general, sub general, cu general cu tot, ci întru general. Cuplul logic alcătuit de individual și general, sau câmpul ce se creează astfel, este substanța vie a logicii, din care s-ar putea desprinde formele și procesele deductive. „întru“ ar putea fi o promisiune de logică.

Dar cu siguranță este una de speculație ontologică. *Dicționarul* din 1956 cădea peste o temă superior filosofică : observația că întru se împletește firesc cu vorbe ce înseamnă „a se preface“ ar putea arăta că prepoziția aceasta are afinitate cu lumea devenirii, cu tot ce ține de trecerea și petrecerea firii. Prefacerea nu este numai în, ea e mai ales întru ceva.

Dar e de ajuns să spui că este „întru“ ceva, spre a vedea că întru nu e un simplu termen al devenirii ; că, într-un sens ultim, *este unul al devenirii întru ființă*. Iar în clipa când gândești această nouă modalitate ontologică – nici devenire, nici ființă, ci amândouă, dar cu una orientată către cealaltă –,

îți dai seama că afinitatea lui întru cu dezordinea devenirii este cumpănită de afinitatea lui cu ordinea ființei ; că se întâlnește în particula aceasta un sens în același timp deformativ, transformator și formator.

Pe linia devenirii întru ființă s-ar putea încheia o întreagă filosofie, care formal n-ar fi, până la urmă, decât o explicitare a lui întru.

Așa privit, întru înseamnă mișcare închisă, *cerc*. Primul titlu formal al acestei particule este punerea în lumină a cercului, pe care pascalianul „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit“ îl proiectează pe primul plan al speculației filosofice.

Al doilea titlu formal al lui întru este că, în sânul mișcării închise, el poartă totuși ceva deschis : *orientarea*. Termenii pe care-i leagă nu-și sânt indiferenți, nici echipolenți : unul e orientat spre celălalt. În sânul cercului (al „ondulatorului“, s-ar putea spune), se păstrează o formă de linearitate.

Al treilea câștig formal adus de întru este de a pune în lumină un spațiu care, întocmai unui orizont, este mișcător. De fapt, e în joc o spațialitate, iar nu un spațiu, sau este un câmp care crește dinăuntru, nu un orizont care învăluie dinafară. Dacă ar sta sub o categorie, „întru“ n-ar putea sta decât sub limitația ce nu limitează, categoria uitată din tabla kantiană.

Așadar : în *conținut*, „întru“ poartă cu el contradicțiile fundamentale ce se ivesc în sânul ființei ; în *mișcarea* lui, are ceva din demersul fundamental al gândirii și al câmpurilor ei deschizătoare de orizont logic. Iar *formal*, întru reprezintă cercul, orientarea, orizontul mișcător, limitația ce nu limitează. Dacă n-ar fi decât o prepoziție, s-ar putea spune că întru este un sistem de filosofie.

3. Fire[†]

[†] Infinitivul verbului a fi, abstract verbal. (*Dict. l.r.*, 1934.)

Pentru gramatică, „fire“ este un abstract verbal. Dar ce trebuie înțeles prin abstract verbal în cazul limbii române ? S-ar putea, e drept, ca în general substantivarea verbului să însemne trecerea în abstract ; dar în limba română nu este așa. Trecerea verbului în substantiv, prin folosirea infinitivului lung, duce la tot ce e *mai concret* și reprezintă, poate, cucerirea cea mai sugestivă pentru gândire, în alcătuirea limbii noastre.

Am spus firesc, în fraza ce precede : trecere-folosire-cucerire-gândire-alcătuire, cu cinci substantive verbale. Nu știm în ce altă limbă s-ar putea vorbi așa. Forma este posibilă în limba engleză (cu gerunziul, însă), în franceză sau în germană ; dar e greoaie. La noi, în schimb, infinitivele acestea sânt limba uzuală însăși. Iar ele nu duc la abstractul verbal, ci la concretul verbal.

Acest lucru trebuie spus, spre a înțelege abstractul verbal fire, care în fapt e totalitatea concretului însăși.

Universalitatea concretă

S-ar putea spune că substantivul verbal „fire“ este rezumatul tuturor situațiilor reale pe care le evocă substantivele verbale în limba noastră. Fără mișcare, trecere, naștere și pieire, pâlpare și stingere, facere, prefacere, împlinire, nu poți înțelege termenul fire. În orice caz, el nu e un termen artificial, nici vreunul întâmplător al limbii noastre (care să poată fi înlocuit de un neologism, ca „natură“, de pildă). El vine la capătul unei vaste experiențe în concret, consemnată în nenumărate substantive verbale, fără de care nu-i înțelegi nici formația, nici expresivitatea, nici conținutul de gândire.

Aproape fiecare substantiv verbal denumește, în limba noastră, o experiență în concret și anume una privilegiată, cea a *concretului nedeterminat*, a generalității concrete. Aceasta e, poate, experiența originară în viața spiritului și în primul rând în actul de cunoaștere. Cugetul nu întâlnește întâi lucruri, procese sau stări definite ; întâlnește lucruri, procese sau stări nedeterminate. Ne trezește atenția o alergare, înainte de a putea să percepem ceva care aleargă ; ne face curioși o curgere sau o creștere ; uimirea ți-o poate da o bruscă întunecare, înainte de a ști că e o eclipsă. Simți, interior ori în lume, o prefacere, dar nu știi care anume. Percepi o lege, dar nu-i știi formularea și înțelesul. Sânt în joc situații concrete și în același timp nedeterminate, în experiența noastră directă ; e un conținut real cu caracter general.

Aceste generalități concrete vin, deci, să constituie experiența primară a cugetului. Gramatica a reținut generalitatea și a spus : abstracțiune. Dar gândirea filosofică reține concretul, de astă dată concretul lărgit și se bucură să-l găsească denumit în câte o limbă ca a noastră. Iar tocmai cu concretul lărgit se ocupă gândirea filosofică. Abstracțiunile sânt ale științei, pe de o

parte, ale bunului simț, pe de alta. Cunoașterea filosofică, în schimb, are – când e bine îndrumată – interes pentru concret ; numai că, nu pentru cel individual ca atare, ci pentru cel general.

Limba română are titlul filosofic de a putea da nume acestui element fundamental, acestui filosofem (ca morfem, fonem, să spunem), care este „concretul general“, punând în joc cu atâta ușurință substantivul verbal. Este adevărat că substantivul acesta va putea sfârși la *concept*, și atunci va fi cu adevărat un abstract verbal, cum vor gramaticile. Dar înainte de a fi concept, el exprimă o *situație* în real sau a realului.

Dacă, acum, totalizezi aceste situații în real, sau dimpotrivă, le iei pe fiecare în parte, atât într-un caz, cât și într-altul, vei pune la temelia lor pe „a fi“. Că e curgere, surpare sau înălțare, toate sânt un a fi. Dar a fi el însuși, înainte de a sfârși la concept (ființă), adică la un abstract, determinat în definitiv, este un concret nedeterminat, substantivul verbal *fire*. Iar în acest substantiv verbal vin să se verse toate cele ce se petrec potrivit cu Cartea facerii, pe care o scrie în continuare lumea.

Fire și lume

Aceasta înseamnă că toate *generalitățile* concrete se lasă cuprinse, în limba română, de *universalitatea* concretă care e firea. Nu se poate folosi aici un alt termen, când îl ai pe acesta la îndemână, întrucât și prin formație și prin accețiune firea este în consonanță cu termenii din care își face substanța. De aceea, în limba noastră putem spune „firea toată“, sau spunem că toate sânt „în sânul firii“, exprimând prin aceasta universalitatea concretă pe care gândirea înțelege s-o pună în joc.

Acesta și este primul sens pe care îl dă pentru fire *Dicționarul limbii române* : „Natură (ca totalitate), lume, pământ, făptură“. E semnificativ că se relevă caracterul de totalitate al firii și încă mai semnificativ că, după lume ca totalitate, se face restricția : pământ. Să se restrângă firea la pământ ? Într-un sens larg, da, căci e vorba de o universalitate *concretă*. Noi nu vorbim de fire pentru cele ce depășesc un înțeles de lume accesibilă. Stelele fixe sau galaxiile îndepărtate și cvasarii de astăzi nu par a încăpea bine în cuprinsul, vast totuși, al firii. Fără să fie suprafirești, sânt realități de dincolo de fire. De aceea înțelegem din plin și astăzi – deși în felul nostru – citatul din Cantemir : „Ființe... carile nici în ceri, nici în fire se află“, unde se face limpede deosebirea între cele din cer și cele ale firii. Dar tot de

aceea nu mai înțelegem bine ce vrea să spună *Mineiul* din 1776, când scrie : „Din fire Dumnezeu fiind și cu firea om făcându-se“. Căci are sens din plin să spui că divinul s-a făcut om *cu* firea, dar nu intuiești (și ar trebui văzut ce-i corespunde în textul din care se traduce) cum anume este divinul *din* fire.

În conceptul de fire se cuprinde toată făptura, cum spune *Dicționarul*, laolaltă cu toată făptuirea a ceea ce este, pe pământ și în orizontul pământului. Soarele ține din plin de fire, ba este izvorul ultim al firii, într-un sens. Dar sorii altor lumi nu mai încap în universalitatea aceasta concretă. Firea nu este toată ființa materială a lumii. Nu va fi nici ființa ei morală. Este toată ființa *vie și perceptibilă* a lumii.

Fire și ființă

Atunci nu tot ce *este* e preluat de fire. Aceasta din urmă spune altceva decât ființa. Totuși firea decurge din ființă, așa cum cuvântul însuși este infinitivul verbului a fi. Numai că exprimă ființa în actul ei de ființare., De aici, al doilea înțeles al *Dicționarului* :

„Natură ca putere creatoare, manifestă în orice creatură sau făptură“.

Cu totalitatea de la primul înțeles, firea era doar universalitatea concretă. Cu acest al doilea înțeles, însă, firea exprimă activitatea universală. Acum ești în laboratorul ființei, în starea ei de fapt. Ființa exprimă, parcă, starea de drept a lumii, în timp ce firea o dă pe cea de fapt.

Nu numai în limba română infinitivul are această virtute de a exprima starea de fapt (iar nu „abstracția“, cum voia gramatica) : în greaca veche substantivarea verbului cu infinitivul și articolul neutru, des folosită, exprimă tocmai faptul de a fi ori a face. În particular *Tò ei αi* înseamnă faptul de a fi. Dar în timp ce în greacă va fi în joc o întreagă propoziție infinitivală, „firea“ din limba noastră exprimă direct și cuprinzător lumea stărilor de fapt, la orice nivel. De pildă, în fapt, divinitatea a trebuit să fie gândită ca întreită, în creștinism. Atunci limba română spune : „cele *trei* firi ale lui Dumnezeu“.

În fapt însă firea este mai mult decât o ipostază : e o realitate lucrătoare. „Firea la bărbat putere i-a dat“, spune un proverb consemnat de Zanne. Firea conferă, face, produce. Ea e neîncetata productivitate a ființei. Faptul de a fi trece astfel în faptul de a face, lucra. Nu tot ce este încapă în fire, numai ceea ce e lucrător.

Dar așa cum firea nu exprima tot ce este în ceruri, ea nu exprimă nici tot ce se face pe lume. Opera omului, ca ființă rațională, nu e denumită de fire. Orașele, statele, creațiile omului nu cresc din fire. În fire te poți pierde ca om, poți căuta un refugiu sau o uitare, dar nu o împlinire. Tot ce ține de rațiune vrea să regăsească sau să instituie o stare de drept, în timp ce firea exprimă starea de fapt. E ca și cum rațiunea ar fi organul ființei și al stărilor de drept, în timp ce firea s-ar cufunda tot mai mult în stările de fapt și devenire. Firea uită de ființă.

Și într-adevăr, firea se trage tot mai mult spre lumea reală și din faptul de a fi în general tinde să exprime faptul de a fi în particular ; din universalitatea concretă tinde să exprime particularitatea concretă. Nu poți spune că fiecare lucru își are ființa lui, dar fiecare își are firea și lucrarea lui. Și astfel firea se sparge în firi, respectiv faptul de a fi se preface în fel de a fi.

Firea se naște în ființă, dar exprima mai mult ființarea ; ea nu spunea totuși doar ființare simplă, ci mai degrabă devenire ; aceasta, la rândul ei, nu era pură și simplă, ca fire, ci creatoare. Dar cum orice creație se pierde în creatură, firea sfârșește acum prin a exprima : creatura și caracterul ei.

Fire și firi

Acesta este al treilea înțeles al firii, din dicționare, după cel de natură ca totalitate și natură ca putere creatoare :

„Natură considerată ca esență sau proprietate inherentă în orice făptură“.

Firea ca existență a devenit calitate de existență ; iar toate înțelesurile care vor urma decurg din acest al treilea, care particularizează firea. Odată pierdută amintirea ființei, firea își riscă propria ei disoluție în firi. Fiecare lucru cu firea lui, iar de rândul acesta – ca un fel de a fi și nu ca faptul de a fi – firea poate să se extindă peste tot, chiar acolo unde nu ajungea ca universalitate concretă. Și galaxiile neștiute, de o parte, și înfăptuirile raționale, de alta, străine de firea obișnuită, își au totuși firea lor. În înțelesul acesta, există până și o fire a neființei. Ființa și neființa se exclud și se contrazic, pe când firea are sens și pentru ce nu ființează. „Cine n-au gustat dulceața celor ce sânt, nu poate priceape firea celor ce nu sânt“, scrie Udriște Năsturel, în traducerea sa din *Varlaam și Ioasaf*. Și firește, fiindcă nu e decât o traducere, gândul există și în alte limbi ; dar un termen ca fire,

izvorât din a fi, care să dea totuși socoteală de a nu fi, nu este în orice limbă.

Totalitate de existență, dar ca atare limitată la universul accesibil și material, firea devine în același timp unicitate de caracter, de astă dată chiar pentru universul inaccesibil sau cel spiritual. Aristotelicienii ar spune : ea ține și de categoria substanței și a calității. Dar în fiecare plan are, spre deosebire de ființă, o bogăție de conținut concret, care poate duce la disoluție. Dacă vrei să te pierzi în mare, te cufunzi în oceanul firii ; dacă vrei să te pierzi în mic, pătrunzi în desișul firilor. Opoziția dintre fire și firi nu este, ca între ființă și ființe, una de la temei la întemeiat, unde cu cât sânt mai multe ființe, cu atât este și mai multă ființă. La firi, cu cât fiecare lucru se trage mai mult spre firea lui, cu atât se trage și din fire, ba până la urmă, cu omul, poate să-și iasă din fire.

În chip neașteptat, firea care denumea totul afară de lumea omului, ca realitate, denumește acum, ca fel de a fi, mai ales caracterul uman. Poți spune „firea locului“ sau firea oricărui existent, dar în chip curent firea exprimă acum, așa cum arată *Dicționarul limbii române* :

„Natura omenească, considerată ca predispoziție sau înclinare sufletească. Fel de a fi, caracter, temperament, apucături, nărav, învăț.“

Un sens înrudit urmează și încheie tabloul principalelor sensuri : predispoziție intelectuală, minte, pricepere ; cap, gând, cuget, cumpăt. „Așa socotesc eu cu firea mea cea proastă“ (Neculce). Iar aici se înscriu expresii ca : în toată firea, a-și veni în fire, a-și ieși din fire, a scoate din fire, a-și face fire (a prinde curaj), a-și ține firea, a-și pierde firea, a se pierde cu firea, a se prăpădi cu firea.

Dar, cum o aminteam, firea însăși riscă să-și prăpădească înțelesul ei de origine, cu disoluția în firi. De unde ea exprima regula lui a fi, acum exprimă excepția : „fiecare cu firea lui“. Iată-ne ajunși la ireductibilul calității.

Un singur caracter definitoriu s-a păstrat, de-a lungul înțelesurilor firii, de la universalitatea concretă până la firea ireductibilă a omului ; cel de *natură* opusă culturii și artificialului. Atunci nu cumva firea spune tot atât cât natura ?

Fire și natură

Dacă reiei sensurile dicționarilor, ai putea crede că termenul nostru „fire“ este din plin redat de „natură“, care a fost adoptat ca atare în mai toate limbile culte. Ca și firea, natura exprimă realitatea, cea vastă ori îngustă : există o natură generală și una specifică. Pe deasupra, ca și firea, natura exprimă *felul de a fi* ; există o natură până și a neființei.

Dar natura n-a izvorât din ființă, spre a se înstrăina apoi de ea, cum face firea. Natura ca atare nici măcar nu stă în tensiune cu ființa, ci în indiferență față de aceasta. Dacă spui „fire și ființă“, în schimb, o problemă filosofică se naște dintr-o dată.

Apoi natură, de la *nascor, natus*, spune totuși prea puțin despre nașterea lucrurilor, pe când firea are în ea neodihna genezei neîncetate. Natura tinde mai mult să fie „naturată“, iar filosoficește trebuie să spui *natura naturans* ca să accentuezi asupra unui aspect posibil de demiurgie. Firea însă e demiurgia însăși. Iar când treci la sensul ei de calitate, adică la firea fiecărui lucru, natura își arată din plin naturatul din ea : căci exprimă, dacă spui „natura lucrului“, calitatea lucrului, cu tendința de a fi natura lui stabilă ; pe când firea, chiar dacă exprimă și latura esențială a unui lucru, nu pierde recursul la existență, procesualitate și concret.

De altfel, simplul fapt că introducerea în limba noastră, pe cale cultă, a termenului natură n-a putut alunga pe cel de fire la nici un nivel, cu atât mai puțin la cel filosofic, arată că există un rest intraductibil și în cuvântul acesta românesc. El este mai bogat, tocmai pentru că e mai puțin împlinit și mai deschis decât „natură“. Iar despre natura aceasta suficientă, închisă, s-a putut spune uneori că e în definitiv naivă (Hegel) și îngrădită, în mijloace ori soluții. Firea însă nu poate fi înjosită, căci are în ea ceva din neîntinarea ființei, de o parte, din noblețea vieții, de alta.

În ultimă instanță, tocmai deosebirea dintre natură și fire poate reda cel mai bine chipul propriu al cuvântului nostru. Să rezumăm :

— Natura e indiferentă față de ființă. Firea e însă deopotrivă în consonanță și în împotrivire cu ființa.

— Natura e mai abstractă, putându-se din plin vorbi despre „științe ale naturii“. Nu există științe ale firii.

— Ca fiind abstractă, natura e mai întinsă. Firea nu se întinde decât până la marginile concretului.

— Extinsă asupra spațiilor întinse, în mare, sau asupra aspectelor moarte, în mic, natura îngăduie să se spună, la propriu și la figurat : natură moartă. Nu se spune, în schimb, fire moartă.

— Natura nu e neapărat productivă, putând fi și naturată. Firea este întotdeauna *naturans*.

— Când exprimă felul de a fi, natura vorbește despre esența lucrurilor. Firea vorbește despre esența și existența lor laolaltă.

— Natura este în definitiv îngrădită în mijloace. Firea reprezintă o Carte a Facerii neterminată.

— Natura este și viața și cimitirul realului. Firea este tinerețea lui fără de bătrânețe și viața fără de moarte.

4. Ființă[†]

[†] De la termenul latinesc (popular) *fientia*, folosit pentru *essentia*, după ce *esse* a fost înlocuit cu *fieri*. (*Dict. l. rom.*, 1934.)

Dacă pentru termeni ca rostire, întru, fire – nu încă îndeajuns valorificați –, filosofia poate avea neașteptate câștiguri de la filologie, în schimb, cu termeni adânciți filosofic și de universală tradiție, ca ființă, ea va avea dezamăgiri. Dezamăgirea nu privește doar opera filologilor, ci și limba noastră ea însăși, care, deși atât de sugestivă în alte rânduri, nu mai pare deosebit de grăitoare când ajunge la cuvântul ființei.

S-a petrecut o stranie întrepătrundere, în alcătuirea termenilor noștri metafizici fundamentali, ființă și devenire. Cuvântul fire, care e mai degrabă înrudit ca sens cu devenire decât cu ființă, se trage totuși de la a fi ; în schimb, ființa se trage de la a deveni (*fieri*).

Nu este sigur că împletirii acesteia i s-ar datora slăbiciunea conceptului nostru de ființă, o slăbiciune, de altfel, al cărei aspect pozitiv îl vom sublinia. Dar este un fapt că el nu are nimic din tăria ființei care se *opune* la ceva, în alte limbi sau cel puțin în spiritul altor culturi. În limba noastră, ființa compune prea lesne cu termenii cărora ar putea și uneori ar trebui să li se opună. La noi ființa nu exprimă mai mult esența, adică rațiunea de a fi, decât existența, adică actul de a fi ; nu exprimă mai mult virtualul decât actualul, legea decât viața, starea de drept decât firea, permanența decât devenirea.

Așa se face că, dintru început, dicționarele sânt silite să redea, pentru ființă, sensurile de existență și viață, care n-ar trebui să fie decât sensuri târzii, ivite după deconceptualizarea ființei. Dicționarul limbii române dă ca prim sens :

Existență, cu exemple ca : „Păgânii de la Dumnezeu au ființă“ (*Biblia*, 1688) ; sau : „Dania nu se poate face fără ființa scrisorilor“ (*Uricariul*, IV, 325) ; sau încă : „Apa, a cărei ființă pe ogoare...“ Sensul apare în expresii ca : a avea ființă (pe lume) ; în ființă (existent ; adv. în realitate) ; a fi în ființă ; ființa de față (prezența).

La rândul său, *Dicționarul limbii române literare contemporane* (1956) nu poate da pentru ființă decât :

1) Tot ce are *viață* (în opoziție cu *lucru*): viețuitoare, vietate. Om, persoană. Poetic, făptură. Ex. : „Toată ființa ta mi-e dragă“ (Delavrancea) ; și :

2) Existență, viață. „Și-a păstrat ființa“. În ființă (existent și în realitate, aievea) ; a avea ființă, a da ființă. Învechit : prezență.

La sensurile acestea de existență și viață, *Dicționarul limbii române* nu poate adăuga decât cel, destul de special, de natură, substanță, fire, cu exemplul : „Troița cea de o ființă“ (*Mineiul*, 1776) și sensul, cu totul neobișnuit, dar interesant (căci corespunde celui grec de ousia), de *avere*. „Au împărțit toată ființa lor la săraci“ (Dosoftei).

Firește, ceea ce dau dicționarele recente este mai viu și mai autentic decât ce spune *Dicționarul limbii române* (1872) de Laurian și Massim. După el, substantivul feminin „fientia“ ar exprima : „Ce este, ente, essentia, essistentia : fientia omeneasca, fientia divina, fientia finita, fientia infinita, fientia viva, fientia morta, fientia bona, fientia rea, fientia nobile, fientia bassa, fientia de facie, presentia“. În principiu însă dicționarul latiniștilor, oricât de straniu sună astăzi, lasă ființei întreg prestigiul ei de termen filosofic, în timp ce folosința obișnuită îl pierde.

Că limba noastră avea nevoie, ori de câte ori cădea peste probleme de speculație, de termeni deosebiți și variați pentru ideea de ființă, o arată nu numai greutățile pe care le întâmpină traducătorii recent, de pildă cei ai lui Hegel, dar și greutățile întâmpinate de traducătorii din greacă sau latină, un Cantemir și Eufrosin Poteca, în primul rând.

Voind să redea prima dintre categoriile aristotelice, categoria lui „ce este“, tradusă de obicei prin substanță, Cantemir a încercat să creeze cuvântul „ceință“ (așa cum dădea „câtință“ pentru cât este și „feldeință“

pentru de ce fel este). Cuvântul nou ar putea desemna un aspect al ființei, dacă nu chiar ființa însăși, anume caracterul ei de a fi ceva, La rândul său Eufrosin Poteca se întreba, după un veac și mai bine de la Cantemir, dacă înainte de a pune problema : ce este ființa, nu trebuie să te întrebi care e dovada că ea este ori nu ceva, deci că este ori nu. În *Manual de Katihis* (ed. A II-a, 1845), cap. I vorbește despre *estime*. Autorul se întreabă care anume sânt dovezile firești pe baza cărora fiecare om poate cunoaște divinitatea. Și răspunde : *este* pentru că ne-a făcut pre noi ; *este* pentru că ea ține buna rânduială ; *este* pentru că toate noroadale cred etc. Temeiul că un lucru este, aceasta tocmai ar voi să exprime *estime*ea.

Dar toate acestea ar putea să fie incluse cu adevărat în conceptul de ființă, care trebuie să poată exprima și temeiul unui lucru (*estime*ea, așadar), cum trebuie să exprime ce este un lucru sau ce este în genere, *cei*nța, ca și felul cum este un lucru, *esen*ța.

S-ar putea spune și mai bine, considerând cei doi termeni filosofici atât de stranii, creați de Cantemir și Eufrosin Poteca, cum că ei izvorăsc amândoi din nevoia de a da socoteală de ființă sub forma întrebării *ce este* ?, dar că, în timp ce Cantemir pune accentul pe *ce* și ajunge la *cei*nța, Poteca pune accentul pe *este* și dă *estime*. Dacă însă ai vrea să dai socoteală de întregul orizont pe care-l deschide întrebarea „ce este ?“, ar trebui să ții seama și de *cei*nța lui Cantemir și de *estime*ea lui Poteca, ba chiar să faci o sinteză a lor. Conceptul care s-ar crea atunci și care ar exprima cu adevărat ființa în ce este ea, ar trebui să sune încă mai straniu, ca având pe „ce“ și pe „este“ laolaltă și să fie de pildă : *ceiestime*. Limba însă n-a putut primi nici cuvântul lui Cantemir, nici pe cel al lui Poteca și cu atât mai puțin ar primi pe cel din urmă.

Am acordat totuși un interes de o clipă acestor ciudățenii lexicale de ordin filosofic, spre a arăta care este adevărata solicitare filosofică la care supune gândirea un termen ca ființă. Cât despre existență și viață, principalele sensuri ce ni se indică în uz, ele pot fi la fel de bine opuse ființei, pe cât sânt incluse în conceptul ei. Căci în terminologie filosofică, existența se opune esenței, faptul de a fi se opune rațiunii de a fi, ceea ce devine se opune lui ce este.

Semnificativ este, în definitiv, tocmai că lipsește față de conceptul nostru de ființă un moment limpede antitetic, cum ar fi devenirea și că în fapt nu avem un termen vechi românesc pentru devenire. O limbă a lui *Werden*, cum e limba germană, a putut prin aceasta tocmai să aibă mai lesne

acces la filosofie. Cât despre naștere, la noi, ea a rămas simplă naștere, nu s-a transformat, ca la greci, în geneză, spre a fi și devenire (lumea pieritorului, a coruptibilului). Limba noastră ar fi avut totuși un termen potrivit pentru devenire, cel de petrecere. Ea însă l-a lăsat să se prăbușească în pulberea trivialității.

Este de datoria reflexiunii filosofice să repună în opoziții ființa, redându-i astfel un contur determinat. În fapt, reflexiunea a și făcut pasul acesta și nu numai în forma ei cultă, de filosofie a școlii, dar și sub chipul speculației pe care au trebuit s-o riște, în ceasul lor, traducătorii aceia atât de bine grăitori ai câtorva texte religioase. Sântem așadar încredințați că filologii care au adunat sau mai adună locuri pentru marele *Dicționar al limbii române* ar fi putut găsi, în textele filosofice de la Eufrosin Poteca încoace, exemple mai variate decât cele pe care le-au consemnat până acum ; și în același timp este surprinzător că nu au aflat în psaltirile, traducerile biblice, în mineiele timpurilor trecute, folosințe mai adânci ale cuvântului ființă. Dar, admitând chiar că asemenea locuri nu există, apare aici o problemă de limbă care ar trebui să rețină interesul specialiștilor.

Este oare o limbă un simplu fenomen pozitiv ? Trebuie ea să fie înregistrată numai așa cum s-a manifestat ? Nu încapă o investigație și în aria *posibilului* ei ?

Ni se pare că o limbă, vie și desfășurată, cuprinde în ea și ce nu se mai poate exprima și ce nu s-a exprimat încă. În posibilul depășit al limbii, specialiștii fac deseori incursiuni (opera lui Densusianu pentru limba secolului al XVI-lea este exemplară în această privință), în măsura tocmai în care e în joc o vorbire pozitiv manifestată. Dar în posibilul nedesfășurat specialiștii nu înțeleg să se aventureze. Ce se *poate* exprima printr-un cuvânt și ce ține de spiritul unei limbi nu pare a fi de resortul lor ; doar ce s-a spus și se spune. Este o întrebare însă dacă nu ar reveni tocmai specialistului să exploreze *capacitatea* unei limbi și să vorbească despre sensuri virtuale, la fel cum vorbește despre cele actuale. Căci în fapt nu ar fi în joc virtualitatea goală a câte unui cuvânt (faptul că „temei“ ar putea însemna și axiomă, sau „ins“ ar fi putut fi „atom“), ci ar fi în joc virtualitatea, manifestată într-un fel, dar neatestată sau neconsacrată literar, a cuvântului.

Aici e vorba de acele semnificații și acel spirit al unei limbi pe care nu le poate pune în lumină decât cel ce știe *dinăuntru* lucrurile. O mașină de calculat și tradus va indica oricând ce e *posibil* de spus printr-un cuvânt, dar

nu și ce *se poate* spune prin el, într-o limbă. E de prisos să ne temem că am cădea în iraționalul sentimentului. Un sentiment care slujește cunoașterii științifice este un aliat al rațiunii, iar nu o tăgadă a ei. În orice caz, nu poate fi eliminată din câmpul cunoașterii acea facultate care ne face să înțelegem zona de virtualități a cuvântului ; de pildă, să înțelegem care e deosebirea dintre „e posibil“ și „se poate“, în limba română.

Se *pot* spune și s-au spus într-un fel, căci au fost gândite, câteva lucruri despre ființă, de natură să ne arate opozițiile ei și astfel să-i dea contur. Se poate spune astfel :

ființă și neființă,

ceea ce înseamnă, desigur, a recunoaște caracterul de realitate al ființei, adică în definitiv de existență : ființa există, neființa nu există. Dar la fel de bine poți spune :

ființă și existență,

adică poți opune ființei tocmai ceea ce pâruse a o defini. Acest lucru l-a spus existențialismul modern, cel puțin cu Heidegger ; iar limba noastră îl acceptă, dar numai în măsura în care „ființa“ unui lucru poate să denumească, nu existența lui, ci esența lui, „ceiestimea“ lui, rațiunea lui de a fi. (De fapt, întâlnim și aci o contradicție unilaterală : doar existența contrazice ființa, aceasta din urmă nu contrazice existența, ci o integrează.) În orice caz, independent de asemenea nuanțe filosofice, este un fapt că, în toate opozițiile ființei ce vor urma, atât ființa cât și termenul opus ei au parte de existență, deci *nu se poate considera definitoriu pentru ființă caracterul de existență*. Se poate spune :

ființă și conștiință,

unde amândoi termenii implică existența, dar opoziție este. Căci ființa exprimă existența obiectivă, pe când conștiința este cea subiectivă, sau alteori ființa exprimă realitatea materială, pe când conștiința o redă pe cea spirituală. Iar din opoziția ființă-conștiință izvorăsc altele, la fel de lesne formulabile în limba noastră. Spunem :

ființă și aparență

cu o opoziție care se naște printr-un act al conștiinței (căci aparența este pentru o conștiință), căreia realitatea – existentă, iarăși – i se prezintă într-un fel și i se dovedește existentă într-altfel. Așadar, ce vedem nu este totuna cu *ce* este. Dar se poate și dimpotrivă, ca aceea ce *nu* vedem să nu fie totuna cu *ce* este. Căci în opoziția :

ființă și putință

conștiința percepe de rândul acesta ființa, dar nu vede termenul opus ei, de vreme ce acesta nu are decât virtualitate, pe când ființa înseamnă, acum, actualitate. Și totuși, iarăși lucrurile se pot răsturna, dacă spunem că virtualitatea se actualizează în fenomene variate și punem înaintea opoziția :

ființă și manifestare,

unde e adevărat că regăsești efectiv ceva din opoziția ființă-aparență, dar unde în fapt manifestarea e mai mult decât simpla aparență, care e neadevărul realității ; ea e deopotrivă adevărată ca și ființa, ba este adevărul însăși al ființei, de natură să îngăduie fenomenologia ei. Așa a încercat Hegel să descrie ființa prin cele trei fenomenologii ale ei (fenomenologia în om, cea intitulată „a spiritului“, fenomenologia conștiinței absolute, intitulată *Logică* și cea a naturii, intitulată *Filosofia naturii*), sau într-un fel așa a încercat și Heidegger, în strădania de a revela ființa prin *timp*, în opera sa intitulată tocmai *Ființă și timp*. Dacă însă spui, cum se și poate spune :

ființă și vremelnicie,

atunci ființa, care este la fel de bine temeiul, cum era la manifestare, nu se mai adevărește ca în cazul celei din urmă, ci se *dezmințe* prin vremelnicie, de astă dată accentul nemaicăzând pe caracterul de temei al ființei, ci pe cel de permanență a ei. Căci temeiul se adevărește prin ceea ce întemeiază el, dar permanentul se dezmințe prin ceea ce naște și piere, prin ce vremuiește. Totuși, ca o stranie dezmințire a dezmințirii, limba română poate spune :

ființă și fire,

iar de rândul acesta, oricât de vremelnică și trecătoare ar fi firea, oricât de opusă i-ar părea prin aceasta chiar, ea e în același timp solidară cu ființa, așa cum e diversitatea cu unitatea, prima nedeazămințind-o pe cea de a doua, cum face vremelnicia, ci confirmând-o statornic drept unitatea ce face cu puțință diversitatea, ce se pierde și se regăsește în ea. Iar dacă, în sfârșit, spui :

ființă și petrecere,

cu singura vocabulă ce poate înlocui, în limba română, *devenirea*, anume petrecerea, atunci strângi laolaltă, cum ai face-o în opoziția ființă-devenire, toate celelalte opoziții ale ființei și dai tabloul tuturor caracterelor ei, indirect puse în relief. Căci petrecerea aduce, cu „ceea ce se petrece“, starea de fapt, în timp ce ființa dă starea de drept a realului și petrecerea exprimă astfel faptul *firii*, numai că este o fire deschisă, așa cum poartă în ea *vremelnicia*, cu tot ce trece în ea, sau cum exprimă *manifestarea*, cu tot ce se petrece în lume, ca și *aparența* drept ceea ce e petrecător în lume ; ba

petrecerea poartă în ea și *putința*, cu toate înțeleșurile acelea de „simplă posibilitate“, „virtualitate“ sau „contingență“, dar poartă în ea cu precădere *existența* ; numai că, întocmai devenirii, în care Hegel voia să vadă o împletire de ființă și neființă, petrecerea mută statornic în *neființă* aceea ce este, ca într-un vast alai ce ar petrece ființa la mormântul ei.

Singură *conștiința* nu ar apărea necesar în cuprinsul și în desfășurarea petrecerii, așa cum nu figurează necesar nici ca un atribut al devenirii. Dar dacă prin petrecere și devenire tot ce este se strămută în ce nu este (așa cum tot ce este enclavă a realului, după știința de azi, tinde să se strămute în neantul entropiei), petrecerea poate face calea întoarsă către ființă și o face tocmai prin conștiință ; iar așa cum spui devenire întru ființă poți spune, în limba română, petrecere întru ființă. Ba încă spui mai mult, cu petrecerea întru ființă. Când se ivește conștiința, care prinde, dincolo de ceea ce devine, țesătura a ceea ce trebuie să fie, ea poate încerca să petreacă lucrurile prin firele ființei. Și petrecerea întru ființă ar denumi astfel ceea ce vrem, în ultimă instanță, să spunem prin „ființă“. Ființa conștientă, în definitiv omul și cultura lui, se străduie neîncetat să descrie felul cum se prinde în această țesătură tot ce se petrece pe lume. În nici o limbă, poate, filosofia n-a reușit să spună în chip pozitiv altceva despre ființă. Iar dacă încap deosebiri, ele țin mai degrabă de sentimentul ființei decât de conceptul ei.

Ridicat la nivel de cultură, sentimentul românesc al ființei poate aduce acest înțeles mlădiat al ei, potrivit căruia ființa nu se *opune* mai mult decât *compune* cu termenii în împerecherea cărora se prinde. Este un sens lipsit de rigiditate al ființei, așa cum vom întâlni unul lipsit de rigiditate al conștiinței. De aceea, cuvântul de ființă însuși iese din absolutul unicității lui și dublează, în limba noastră, formele obișnuite pentru a fi și a exista : din termenul de ființă el însuși, care era format dintr-un verb, se naște alt verb, a ființa, iar din acesta alt substantiv, ființare. Când, în sfârșit, ajungi la *înființare*, care este lotul de activitate al ființei, înțelegi că orice îngheț al ființei a rămas departe în urmă și că tot belșugul de opoziții în care poate intra ființa exprimă, în limba noastră, nu depărtarea, ci intimitatea cu lumea.

III

CICLUL DEVENIRII

1. Trecere, petrecere

Cine e vinovat de pierderea câte unui cuvânt în viața societății ? Să fie bătrânii, tinerii ? Să fie dascălii, scriitorii, omul de pe stradă ? N-o știm bine. Dar întreaga obște plătește pentru moartea câte unui cuvânt – și am putea-o vedea limpede în cazul cuvântului „petrecere“.

Cuvântul acesta ne trebuia. Îl cerea gândirea, care a făcut ce a putut spre a-i înlocui lipsa – și n-a izbutit pre, a mult ; îl cerea viața, care n-a făcut totuși nimic spre a pune ceva în loc și a lăsat astfel un loc gol în dreptul lui. Astăzi nu mai știm bine dacă lipsește *vieții* un cuvânt pentru petrecerea bună a timpului, sau dacă nu cumva lipsa *cuvântului* este cea care sărăcește viața de o bună petrecere. Căci așa cum spunea autorul acela că, lipsindu-ne un simț, ne-ar lipsi o știință, îți vine uneori să crezi că, lipsindu-ți un cuvânt și un înțeles, îți lipsește o dimensiune de viață. „Petrece, tinere, în tinerețea ta... dar să știi că pentru toate acestea chemat vei fi la judecată“, spunea o carte mare a înțeleptului Solomon.

Să ne închipuim că s-ar face o asemenea judecată. Și să ne închipuim că nu ar avea loc la cine știe ce scaun înalt, ci la cel al grămăticilor. Chiar și aici, sau poate mai ales aici, s-ar vedea ce pierdere s-a întâmplat în cugetele și simțirea noastră, cu petrecerea.

Verbul a petrece a mai păstrat ceva din bogăția sa trecută, în timp ce *substantivul* de petrecere a ajuns în gura copiilor sau prin taverne. Însă tocmai substantivul este cel care dă măsura maturității unei limbi și societăți. Verbul, luat singur, poartă în el ceva irațional ; substantivul este expresia rațiunii. Verbul îți este dat de procesele lumii sau de impulsurile și înrâuririle ființei proprii ; substantivul în schimb, reprezintă înstăpânirea ta de om asupra lumii. În timp ce verbul pune totul în disoluție, substantivul hotărăște, pune hotare, ca fiind solidar cu ideea și conceptul. E adevărat că verbul înseamnă viață ; dar substantivul este viață îmblânzită, modelată până la întruchipare. De aceea substantivele cu cea mai bogată substanță lăuntrică sânt tocmai cele verbale, iar o limbă, ca a noastră, ce are ușurința de a face peste tot substantive verbale – ca acest petrecere, sau ca fire, vrere, rostire – are sortii de expresivitate sporită.

Substantivul nostru de petrecere trebuia să arate felul cum am reușit să ne înstăpânim, prin gândire, asupra vastei petreceri a lumii, adică a ceea ce se petrece în lume ; sau în viață, asupra trecerii și petrecerii noastre prin lume. Astăzi spunem cu el altceva, necrezut de puțin. După dicționarele existente – în care se consemnează limba vie, de la scriitorii cei mai aleși până la spectatorul de pe stadioane – petrecere înseamnă numai : 1) întâlnire, reuniune ; 2) distracție. Ca *învechit* ni se mai dă sensul de : viețuire, trai, ședere ; iar ca *popular*, însoțire. Atât stă scris în *Dicționarul limbii moderne* și în cel al limbii române literare contemporane, ambele din preajma anului 1960, la o mie și ceva de ani de când se petrece limba română, pe lume. Și așa este, din păcate.

De verbul a petrece ne-am bătut joc mai puțin. Verbele rezistă mai bine, tocmai pentru că, după cum spuneam, ele sânt ale lumii, în timp ce substantivele sânt isprava noastră.

Pentru „a petrece“, dicționarele noastre de astăzi dau : I. *cu sens temporal* : 1) a-și ocupa timpul 2) a se veseli ; 3) (refl., despre evenimente) a avea loc, a se desfășura ; 4) (tot refl.) a se trece, consuma ; 5) a desface, a vinde ; și II. *cu sens spațial* : 1) a însoți, a conduce („norocul vă petrece“, în Luceafărul) ; 2) (rar) a străbate, parcurge („Petrec mereu același drum“), a face, a îndeplini, colinda, vizita, a se perinda ; 3) (popular) a căra, a transporta ; 4) a face să treacă prin, a înfige, a împlânta străpungând, a cerne. — La aceste sensuri ale *Dicționarului limbii române literare contemporane*, cel al limbii moderne române adaugă sensurile de : a trăi și a strămuta („petrec din mână în mână“).

În fișele Institutului de lingvistică din București se găsește toată bogăția trecută a verbului, pe care nădăjduim că *Dicționarul Academiei*, când va ajunge la litera respectivă, o va consemna cum se cuvine. În afara sensurilor pe care le atestă dicționarele moderne, sânt de reținut (cu intitulări provizorii și uneori discutabile ale celor ce au petrecut fișele) :

A pătrunde, a se introduce (într-un domeniu de activitate) : „Petrecu toată dăscălia filosofiei“ ;

(Refl.) a depăși, a trece peste ;

a muta ceva, dar și a se muta ; „Den poruncile lui nu mă voi petrece“ ;

a se înprospăta întruna (apa unui râu) ;

a-și petrece ochii (a plimba privirea) ; a se întoarce, a voi din nou ;

a trece pe lângă altul ;

a îndeplini, a rezolva (operații succesive) ;

a însoți, cu sensul de a fi complice : „Cel ce va petrecea pre cela ce va merge să ucidă...” (dintr-o pravilă) ;

a alunga, a fugări ;

a petrece în minte (a depăna) ;

a conviețui ;

a scăpa pe cineva de un necaz, a apăra ;

(Regional) a-și pierde simțirea („Era să mă petrec de răs”) ;

a potoli, ușura, stinge („Petrec urâtul”).

Deopotrivă apar, în folosința mai veche, două sensuri surprinzătoare și adânc sugestive filosofic :

1) sensul de a fi, a dăinui, a se păstra („Domnul în veaci petrece”, Dosoftei) – un sens exact potrivit celui obișnuit de trecere, consumare ;

2) sensul de a suferi, îndura („Greul ce petrece țara”, *Let.*), iarăși un sens potrivit celui obișnuit, de trecere pură și simplă, dacă nu chiar trecere bună a unui răstimp.

Acestea, așadar, sânt înțelesurile verbului. Iar *substantivul* era nespus mai bogat și el decât distracția pe care ne-am învrednicit s-o reținem. Petrecere însemna :

Parcursul a vieții sau a unei perioade din viață, viețuire, trăire (într-un anumit loc sau timp) : „Va râvni la petrecerea îngerească”. Sau în Varlaam : „S-au iubit într-însu (Dumnezeu în om) lăcaș și petrecere” ;

conviețuire, ședere, rămânere (, în vremea petrecerii lor în Polonia”, Bălcescu) ;

mod de desfășurare, fel de viață (*Viața și petrecerea sfinților* ; sau încântătorul titlu : *Rătăcirile lui Odises, toată petrecerea sa, după întoarcerea din războiul Troadiei*) ;

fel de a se purta ;

înțelegere, prietenie (a fi în bună petrecere cu...) ;

manifestare, desfășurare a unui fenomen („desfătările sau o petrecere dulce și plăcută”) ;

locuință, sălaș ;

caznă, suferință, neplăcere („grele petreceri”, în Dosoftei ; sau : a pica în petrecere = a intra în mare nevoie) ;

introducere, trecere printr-un obiect (petrecerea prin-tr-un jug, inel) ;

pierderea vieții, moarte, sfârșit ;

însoțire, întovărășire, conducere ; însoțirea celui săvârșit, alaiul care însoțește.

Cum de s-a putut pierde atât de mult din bogăția cuvântului, sau cum s-a întâmplat că funcția selectivă și fixatoare, pe care o îndeplinesc timpul și cultura, a operat atât de ușuratic, este de neînțeles. Fără îndoială, o limbă cultă nu poate rămâne la desiușul înțelesurilor pe care le pun în joc vorbirea neîngrijită și viața întâmplată a unei societăți. Când s-a înființat prima academie modernă a lumii, cea din Franța, în secolul al XVII-lea, ea era prevăzută să dea o gramatică și un dicționar care să fixeze formele și sensurile vorbirii, necontrolate până atunci. Prin ele însele, bogăția și diversitatea nu sânt prețul ultim al lucrurilor spiritului. — Dar nici sărăcia și simplitatea de sens nu sânt.

Nu poți accepta lesne ca, dintre toate sensurile unui cuvânt, limba ta să se fixeze la cel mai nerodnic, în loc să rețină pe unul care să păstreze, în unitatea lui, cât mai mult din diversitatea trecută. Căci aceasta este măsura lucrurilor spiritului : ca unitățile obținute să integreze cât mai multe sensuri, sau să structureze o diversitate cât mai mare.

Ce am pierdut o dată cu surparea cuvântului de petrecere, o poate înregistra, acum, gândirea filosofică, ori de câte ori se adâncește în ea sau se confruntă, prin traduceri, cu gândirea altor limbi. Noi nu avem un termen pentru facerea și prefacerea lucrurilor, pentru devenire. Știm să spunem ființă cu un cuvânt de-al nostru (iar un cuvânt este al limbii tale când nu ființează doar el, ci înființează și altele ; când e viu, când face pui), dar trebuie să spunem „devenire“, „evoluție“, „dezvoltare“, cu vocabule de împrumut, fără progenitură. Am fi putut însă vorbi de petrecerea lumii – și atunci dintr-o dată am fi spus trei lucruri adânci : petrecerea în ea însăși a lumii ; petrecerea lumii *prin* gând ; și petrecerea lumii *cu* gândul.

Am fi putut spune, întâi, petrecerea în ea însăși a lumii, alaiul, procesiunea, trecerea ei necurmată către altceva ; „nevinovăția devenirii“, cum spunea filosoful acela, *ca devenire întru devenire*.

Am fi putut spune – căci petrecerea nu e numai trecere oarbă, ci și trecerea printr-o urzeală – petrecerea lumii prin gând, închegarea ei prin armătura gândului, rostirea ei, *devenirea întru ființă* a lumii.

Și am mai fi putut spune – în măsura în care petrecerea înseamnă și însoțire, călăuzire, strămutare – petrecerea lumii cu gândul de către om, care vine în mijlocul ei ca o făptură însoțitoare a lumii, oglinditoare a ei, dar, până la urmă, ca o făptură sortită, prin fapta ei, să strămute lumea într-o nouă întruchipare.

Toate acestea nu mai sânt de spus cu petrecerea noastră, și poate de aceea nici nu ajungem să le gândim întotdeauna. Cel mult putem spune că omul s-a pus astăzi, prin știința sa, în situația de a face de „petrecanie“ lumii. Căci ne-a rămas sminteala cuvântului, potrivită să dea nume smintelii omenești cu puțință.

Dar ce am pierdut, o dată cu surparea termenului de petrecere, nu poate privi numai gândul, ci viața însăși a societății noastre. Limba omului nu e ceva convențional : ea este însăși rostirea de sine a ființei omului și a rânduielilor lui. Un cuvânt potrivit așază lumea cum trebuie, ca în legenda lui Parsifal. Un cuvânt nepotrivit – spune astăzi școala de „semantică generală“ – te poate îmbolnăvi : sântem blocați de anumite cuvinte, pătîmind din cauza lor și a gândului pe care ni-l impun ele. Iar chiar dacă nu e de acceptat înțelesul acesta, rămâne un fapt că lipsa unui cuvânt poate fi lipsa unei dimensiuni de viață.

Nu știm ce fac alte popoare cu răgazurile. Dar ce face românul ? Petrece. În măsura în care răgazul reprezintă o cucerire a omului, în petrecerea acestuia trebuie să culmineze și omenescul lui. Dar „petrecere“ vine de la *pertrajicere*, cu acel *trajicio*, *transjicio*, care însemna la început aruncare a podului peste și trecerea dincolo. În petrecere ai și *per* și *trans*, și prin și peste. Petrecerea este deci, dacă poți spune astfel, *peste-prin-trecere*. Care ne e trecerea prin și peste ? Dar aceasta e problema și nu răspunsul ; iar așa cum s-a spus că sensul vieții este să-ți pui problema sensului vieții, înțelesul adânc al petrecerii de viață ar fi să te întrebi statornic : ce ai de făcut cu petrecerea ta prin viață ?

Dacă românului i-a plăcut să tragă întreaga bogăție a cuvântului de petrecere prin viață înspre petrecerea în răgazurile vieții, el își este cu atât mai mult dator. Lingviștii și filologii, ca oameni de știință, se pot mulțumi cu înregistrarea evoluției unui cuvânt. Filosofia însă nu rămâne aci. Cu filosofia te și superi : pe tine, pe semenii tăi și pe lume. „I-au petrecut pe sub săbii“, spunea Niculae Costin. Pe cine ar trebui să petreacă pe sub săbii logofeții cei mari ai câte unui popor, pentru risipa unui cuvânt, nu mai e de știut. Dar e de știut că s-a întâmplat așa.

Numai că, a-ți ști limitele înseamnă a fi dincolo de ele, spune filosofia. Nu vom mai regăsi cuvântul „petrecere“. Dar, dacă vom înțelege problema, s-ar putea să facem cuvântului dreptatea pe care i-o refuzasem, lepădându-l.

2. Vremea vremuiește

Când cu zgomote deșarte
Vreme trece, vreme vine...
EMINESCU

Există un proverb românesc care, fără a fi trecut în multe culegeri, e adevărat de alte proverbe și care sună : Ceasul bate, lovește și vremea stă, vremuiește.

Ești surprins, întâi, să vezi opoziția aceasta, răsturnată parcă, între ornic și vreme : băătorul de ore ar fi cel care înaintază, pe când vremea ar sta pe loc. În al doilea rând, te miră – iar dacă ai îndemnul filosofiei, te și încântă – să vezi că vremuirea nu are aci sensul, mai larg cunoscut, de : face vreme rea, viscolește, ci înseamnă ceva de ordinul gândului, punând în joc un înțeles adânc și poate amar, despre partea de curgere nemișcată a lumii.

Că proverbul are *acest* înțeles, o arată limpede versiunea lui mai răspândită, pe care o reține volumul *Proverbe românești*, apărut în 1967, sub îngrijirea lui George Muntean :

Ceasul umblă și lovește iar vremea se odihnește.

Același înțeles îl vor învedera și alte folosințe ale subtilei creații lexicale românești de „vremuire“. Iar în acest înțeles, plin de ambiguități fecunde, îi este plăcut gândului românesc să se cufunde o clipă.

Iată un cuvânt pe care nu l-am pierdut. Chiar dacă nu e folosit pe scară mai largă – și nici nu poate fi folosit, căci spune ceva de înțelepciune ultimă –, el mai este totuși pus în joc de câțiva scriitori contemporani, cum o citim în dicționarele limbii noastre. De altfel și la scriitori mai vechi termenul apare destul de rar, dar cu frumoase folosințe, pe linia sensului acestuia larg, de trecere, scurgere. De n-ar fi decât locul din Eminescu, de la sfârșitul lui *Făt-Frumos din lacrimă* :

„iar dac’a fi adevărat ce zice lumea : că pentru

Feții-Frumoși vremea nu vremuiește, apoi poate c-or fi trăind și astăzi“

și încă ar fi de ajuns spre a lăsa departe în urmă sensul de : face vreme urâtă.

Mai sânt însă câteva exemple, sugestive fiecare în felul. Său :

„Iubește mândro, iubește, că vremea se vremuiește“ (Hodoș, *Proverbe populare*, 153) ;

„Vremea trece, vremuiește și firmanul se-mplinește“ (Teodorescu, Proverbe populare, 617) ;

„Vremea vremuiește și omul îmbătrânește“ (Zanne, Proverbe, v. I, 92).

Alecsandri pune și el în joc, uneori, termenul :

„te tot aștept și nu mai vii și vremea vremuiește“. (S. 223, după indicația Dicționarului Academiei) ; sau :

„vremea vremuiește, floarea se pârlăște“ (I. 942) – unde însă ar putea fi implicat și sensul de „vremea rea“.

În sfârșit, tot pentru folosința mai largă a cuvântului, dau mărturie și câteva forme vechi, venind să arate că în graiul românesc *s-a gândit* conceptul de vreme. În *Indicele* de cuvinte proprii limbii secolului al XVI-lea, din volumul II al *Istoriei limbii române*, O. Densusianu notează adverbul de *a-vremi* = din când în când, rareori (cu exemplul : „câte sânt în lumea asta... [au] dulceață puțină și a-vremi“), dând apoi minunata compunere verbală din Coresi, pierdută astăzi, dar lesne de reluat, căci sună atât de viu : *a bine-vremui*. Densusianu adaugă : „probabil după blagovremenistovati, opportunitatem nancisci“ – cu sensul, așadar, nu atât de a o duce bine, câte de a întâlni prilejul cel bun, un sens pe care folosința de astăzi a cuvântului de vreme („i-a venit vremea“) îl autoriză. Și poate că – așa cum ni se va părea o clipă mai jos – gândirea filosofică ar mai putea rosti câte ceva cu vremuire, încă.

Dacă, acum, analizezi în el însuși verbul a vremui, el îți apare drept un derivat original chiar prin alcătuirea sa. Vremea – care a dublat la noi conceptul de timp, fără a-l înlocui, căci nu-i acoperă întreg registrul – a mai dat cuvinte ca : adjectivul vremelnic, cu forma mai veche vremelnicesc ; sau adverbul vremelnicește (în chip vremelnic) ; apoi substantivul vremelnicie ; iar prin verbul a vremui a dus la „vremuială“, ca vreme rea și „vremuire“, ca faptul de a trece, de a se schimba. (În *Dicționarul limbii române contemporane*, „vremuire“ are el singur ambele înțelesuri, de vreme rea și trecere.) Dar verbul obținut din substantiv, a vremui, rămâne creația cea mai interesantă, aci.

Îi este greu, de obicei, unei limbi să facă verbe din substantive, în timp ce este relativ ușor – iar în limba română remarcabil de ușor – să facă substantive din verbe. În tabloul părților de cuvânt, pe măsură ce o limbă devine mai cultă, procesul de substantivare capătă înțâietate : conținutul de gândire al cuvintelor tinde să se înalțe prin gând și, până la urmă, se înghețe în substantiv. Dezghețul vine greu, iar el aduce o a doua înălțare a

cuvântului prin gând. Căci așa cum dialectica pune în fluiditate și restituie astfel vieții ceea ce înghețase în idee, așa cum darwinismul pune în mișcare ceea ce înghețase în specie, trecerea în verb pune în mișcare ceea ce fixase în substantiv.

Nu tuturor limbilor, însă, le reușește crearea „verbului intern“, născut dintr-un nume, iar reușita are loc în cazul prea puținelor nume. Când un nume propriu poate deveni un nume comun (Cezar devenit un cezar), sau când dă un adjectiv (Sade, devenit sadic) și mai ales când dă un verb (platonizează, goetheanizează), atunci este în joc o pagină de istorie a lumii sau a spiritului.

Cu numele comune, verbalizarea poate avea loc mai des ; dar iată, în cazul vremii sau, mai larg, al timpului, reușita nu e totală în alte limbi, căci se petrece o îngustare. În limbile slave, de unde am luat „vreme“, substantivul acesta nu pare a îngădui decât un verb cu sens restrâns, de a temporiza. În limba engleză, verbul *to time* înseamnă doar : a potrivi la timp, a măsura. Limba germană are *wettern* și *wittern* – pe care le indică Tiktin în legătură cu vremuiește –, dar, pentru că *Wetter* nu e decât vreme atmosferică, verbele respective vor rămâne la acest înțeles. Când Heidegger a răscolit prin limba germană, el n-a găsit nimic potrivit și a trebuit să facă verbul *zeitigen*, care e la fel de nefiresc ca multe alte construcții verbale de-ale sale. Vremuirea noastră, în schimb, e firească și păstrează aproape toate sensurile conceptului, respectiv ale substantivului din care se trage.

Este vorba, așadar, de un verb „intern“. Ca atare, ar reprezenta o tautologie, sau în cel mai bun caz o judecată analitică, așa cum spune Kant : din conceptul de vreme scot ceea ce era în el, caracterul de a fi vreme. Așa e vremea, își face velenul ei, vremuiește, trece, se tot schimbă iar din petrecerea ei nu iese nimic.

Nu iese nimic ? Dar tocmai de aceea apare o noutate ! Căci nu e defel în natura vremii să nu dea nimic. Dimpotrivă, vremea trebuie să aducă ceva („ca vremea nici un dascăl mai bun“) și tot ce este în vreme se împlinește, ba chiar se vestește, ca rodul copt. Numai că : floarea se pârlă, în timp ce vremea vremuiește ; firmanul se împlinește cu trecerea vremii, dar vremea însăși, nu ; draga se trece, omul îmbătrânește, pe când vremea nu face decât să treacă și să vină iarăși, aceeași. Toate se împlinesc în vreme, dar nu există nici o „plinire a vremii“ ca atare – și aceasta e noutatea gândului : că felul de a fi și a face al vremii este de a nu „face“ nimic.

Ai putea crede – și încă ar fi vorba de altceva decât de o tautologie – că vremeirea denumeste fundalul de zădărniciu al tuturor încercărilor de a se ridica la existență. Mai mult încă : dacă vremeirea însoțește tot ce se întâmplă pe lume, ea ar fi în definitiv și lotul lumii însăși. Doar ca vreme atmosferică este ea ceva exterior lucrurilor ; ca vreme însăși ea se dovedește ceva intim lor și înțelepciunea românului poate la fel de bine spune : vremea vremeiește, cum spune : vremurile vremeiesc (citată în *Dicționarul limbii române literare contemporane*), adică vremurile istorice ale omului ; ba chiar se poate spune că omul însuși vremeiește și noi înșine vremuim o dată cu vremea. „Când cu zgomote deșarte, vreme trece, vreme vine.“ Acesta ar fi lotul lui, pe când lotul feților-frumosi ar fi altul, nu al vremeirii.

Ai putea crede, așadar, că e vorba de gândul vremelnice și deșertăciunii lucrurilor, pe care l-au avut o clipă un Neagoe Basarab, în *Învățăturile* sale, sau un Cantemir, în *Divanul*. Dar nici ei n-au rămas la acest gând, nici limba noastră. În realitate, ceea ce denumeste spiritul limbii noastre prin vremeire este ceva mai subtil, una din formele posibile de scurgere a timpului : scurgerea lui sub semnul *neutralității*.

Timpul anticilor – o spune Aristotel în chip izbitor în *Fizica* sa – este mai mult destrăcător ; timpul scoate lucrurile din așezarea lor cea bună, de la începutul lor, iar doar ca timp rotitor, al revenirii neîncetate, are el preț pentru antici. Timpul modernilor, dimpotrivă, este împlinitor ; ce stă să vină este mai bun decât ce a fost, așa cum cei vechi, pentru un Pascal, sânt mai degrabă cei tineri decât cei bătrâni. Timpul modernilor urcă. Dar timpul vremeirii nici nu coboară, nici nu urcă ; nu e nici destrăcător, nici împlinitor. Are un straniu sens de neutralitate, obiectivitate și detașare. Este dincolo de bine și de rău, ca acea „nevinovăție a devenirii“, pe care o idolatrizau Goethe și Nietzsche, fără s-o poată reda în simplitatea unui nume. Vremeirea este devenirea într-o devenire a lumii.

Dar atunci când vezi toată încărcătura filosofică a termenului, îi înțelegi și limitele. Nevinovăția vremeirii ca devenire într-o devenire este și vinovăția ei. Eminescu vrea, pentru feți-frumosi săi, o ieșire din vremeire. Ai putea spune deci, încercând un termen nou, că vrea *dezvremeirea* lor. Dacă însă nu înțelegi să cazi în idealizare romantică, așa cum i se întâmplă prea des lui Eminescu, mai ales în proză, atunci o altă plămuire în trupul termenului de vremeire ar veni să arate ce adâncă problemă filosofică îți pune vorbirea românească. Nu desprinderea de vreme și vremi, dar tocmai întruparea în ele și închegarea lor ar putea fi răspunsul gândului mai adânc.

Dacă ai cuteza să spui *învremuire*, dintr-o dată ai arăta cealaltă față a timpului și a așezării tale în timp. Căci ai exprima astfel, cu *învremuire*, împlântarea omului, cu rostul său mai sigur, în vreme și vremuri, așadar devenirea lui într-o ființă. Sau, dacă te gândești la cealaltă față a timpului decât scurgerea lui fatală, ai exprima prin *învremuire*, ca prin „înfăptuire“ și prin atâtea compuneri ale admirabilului prefix verbal „în“, închegarea vremii și modelarea ei, adică tocmai ieșirea din *vremuire*, cu ea cu tot, la fel cum înfăptuirea este ieșire din făptuire oarbă, cu faptă cu tot.

De altfel, limitele și deci caracterul rodnic pentru gândire al termenului de *vremuire* le pot arăta confruntarea dintre timp și vreme. Aceasta nu acceptă întreg timpul și e deci probabil că niciodată limba română nu a uitat termenul ei de origine latină în favoarea celui adoptat.

Timpul se poate substitui oricând vremii. Fie că vorbești de vreme ca durată limitată (o vreme, multă vreme), fie că o folosești pentru momentul prielnic (era vremea ; înainte de vreme), fie că vorbești de o perioadă determinată istoricește (pe vremuri, în negura vremii), fie în sfârșit că vorbești de vremea atmosferică – peste tot timpul poate înlocui vremea. În schimb, vremea nu poate, la noi, înlocui peste tot timpul, deși în limbile slave vremea redă întreaga arie a timpului.

Există un timp cosmic și sideral ; unul atmosferic, unul fizic, unul psihic, unul mitic, unul istoric, după cum, în gândirea filosofică, există un timp transcendental (Kant) și unul dialectic. Nici vorbă că vremea nu poate reda timpurile gândirii filosofice (nu poți spune : „vremea, formă pură a sensibilității“, sau „vreme dialectică“), nici timpul fizical (vremea ca a patra dimensiune, de pildă), ba chiar nici timpul sideral. Vremea pare legată de concretul Terrei și al experienței umane.

Dar vremea, sau mai degrabă *vremuirea*, au încă o limită, dincolo de aceea de a nu putea exprima abstractul : redau doar partea de inerție a lumii. Vremea are două forme de plural, *vremuri* și *vremi*, care spun același lucru : „și este bietul om sub *vremi*“, sau : „Dacă nu ți se pleacă ție vremea, pleacă-te tu *vremii*“, cum spune proverbul. Timpul are și el aceleași forme de plural, *timpuri* și *timp*, dar ultimul plural a sfârșit prin a însemna ceva deosebit. Pentru vorbirea contemporană, nu mai sânt „*timp*ii seculari“ ai lui Alecsandri, ci *timp*ii devenirii stimulate în care se poate așeza omul. S-a spus în veacul nostru : „istoria înaintează prea încet“ ; și vorba nu privește *vremile*, ci *timpurile*, căci timpul se poate iuți, pe când vremea este inertă. Întreg timpul nostru spune insului și popoarelor : nu *vremuiți*, fiți în timp.

Ceasul bate, lovește și vremea stă, vremuiește. Nici vorbă că românul nu a voit să spună ce rostim acum, când a opus înaintării ornicului inerția vremii. Limba noastră nu s-a alcătuit numai în ceasul marilor îndrăzneli. Dar îți place să crezi că ea nici nu le interzice. Căci dacă limba noastră nu a vorbit despre afirmările ultime ale omului, ea știe bine, în înțelepciunea ei, să-i numească pragurile – și să gândească astfel dincolo de ele.

3. Infinit și infinire la Eminescu

„Presupunând lumea redusă la un bob de rouă și raporturile de timp, la o picătură de vreme, seculii din istoria acestei lumi microscopice ar fi clipite și în aceste clipite oamenii ar lucra tot atâta și ar cugeta tot atâta ca în evii noștri – evii lor pentru ei ar fi tot atât de lungi, ca pentru noi ai noștri. În ce *nefinire* microscopică s-ar pierde milioanele de infuzorii ale acelor cercetători, în ce infinire de timp clipa de bucurie – și toate acestea toate ar fi – tot astfel ca și azi.“

Rândurile acestea sânt din *Sărmanul Dionis*, de la început chiar. Înțelesul lor nu interesează acum și de altfel e limpede. Izbitoare este expresia. De ce spune Eminescu o dată „nefinire“ și altă dată „infinire“, subliniate aci în text ? Și, de altfel, ce nevoie îl face să nu folosească expresiile obișnuite, infinit și infinitate, pe care el însuși le pune altă dată în joc ? Căci el va spune, îndată apoi :

„Trecut și viitor e în sufletul meu, ca pădurea într-un sâmbure de ghindă și *infinitul* asemenea, ca reflectarea cerului înstelat într-un strop de rouă.“

Și mai jos :

„Dac-aș putea și eu să mă pierd în *infinitatea* sufletului meu...“

Având deci la îndemână : infinit, infinitate și, de bună seamă, nemărginire, Eminescu simte nevoia să creeze doi termeni noi, ba încă să-i pună în joc și să-i opună în *aceeași* frază. De ce ?

Răspunsul ni se pare simplu : pentru că știe să gândească filosofic și pentru că știe să vorbească românește.

A gândi infinitul

Infinitul e un gând descumpănit și o vorbă nefericită. Pe grecii vechi infinitul îi nemulțumea atât de mult, încât cel mai adesea ei refuzau să-l gândească. Dacă-l numeau, era vorba de obicei de adjectiv, iar gândul lui,

când era totuși în joc substantivul, părea să exprime mai degrabă „nedeterminatul“. Modernii, în schimb, gândesc infinitul și triumfă cu el, dar nu se împacă nici ei întotdeauna cu numele și nu-i acceptă gândul ca atare, ci doar schimbat.

Întâi, ce e descumpănit în *conceptul* infinitului este că implică două lucruri : și infinit și finit. Atâta vreme cât finitul are nevoie de infinit, acesta exprimă cancerul celui dintâi, neputința lui de a rămâne ceea ce este ; deci e un concept dizolvant. Dar dacă termenul vine să arate că nu finitul trimite la infinit, ci infinitul la finit – cum au știut să arate modernii încă de la calculul infinitezimal –, atunci conceptul infinității, cu descumpănirea lui lăuntrică tocmai, devine constructiv și operant.

Apoi, ce e nepotrivit în *cuvântul* „infinit“ este că poartă în corpul lui un participiu trecut. Acesta arată de obicei ceva săvârșit, sfârșit, în timp ce cuvântul de aci vrea să exprime tocmai nesfârșirea lucrurilor. De aceea modernii lasă adesea pe „infinit“ la folosința lui de adjectiv și pun în joc, pentru substantiv, cuvintele infinitate și in-finitudine, ca exprimând mai mult modalitatea decât starea ; iar când ei vor să exprime starea, propun câte un cu-vânt ca „transfinit“, sau atunci pur și simplu se mulțumesc să spună infinit, încercând însă să uite că e vorba de un participiu negat.

Eminescu nu pare să uite aceasta. Chiar dacă la el infinitul exprimă, în locul citat, doar finitul ce se dizolvă în infinit iar nu infinitul ce se împlinește în finit, el nu poate accepta cuvântul ca atare. Cu instinctul său filosofic, el înțelege că, în clipa când participiul – care prin natura sa exprimă ceva finit – este chiar cuvântul „finit“, negarea lui îi transformă conținutul : finit trebuie să devină proces, *finire*. Căci negi nu că lucrul are sfârșit, ci că ar avea sfârșire ; negi nu *un* sfârșit, ci finitudinea. Fără de sfârșit înseamnă fără de orice sfârșit ; fără de margine este fără de orice margine. Nu se poate spune infinit, trebuie să spui infinire, dacă e vorba de finitul fără de sfârșit ca o săvârșire fără sfârșire. Aceasta pentru un sens al infinitului. Iar dacă ar fi vorba să redai celălalt sens. de împlântare a infinitului în finit, atunci ar fi de ajuns, în limba noastră, să pui în joc miraculosul prefix „în“ și să spui : infinire.

Așadar Eminescu spune pe bună dreptate *finire* în loc de finit. El aduce un nou termen pentru infinit, cel de infinire, pe care-l va folosi din plin filosofic, cum vom vedea îndată ; sau dacă infinitul mai spune ceva, în afară de infinire, atunci tot Eminescu îți sugerează. Crearea unui al doilea termen,

în-finire. Cu aceștia doi, s-ar putea acoperi aproape întreaga arie a infinitului.

Numai că Eminescu înțelege să pună și „nefinire“ alături de infinire. „În ce *nefinire* microscopică s-ar pierde milioanele de infuzorii ale acelor cercetători, în ce *infinire* de timp clipa de bucurie.“ Și el o face, pentru că e vorba, în locul acesta din *Sărmanul Dionis*, de două mișcări ale gândului, una regresivă și alta progresivă. Prefixul *nu* te oprește în loc și apoi, reluat în gând, te trimite îndărăt : mergi îndărăt la nesfârșit, în lumea infinitezimală a infuzoriilor. Infinitul mic e ceea ce întotdeauna stă în urmă-ți și el exprimă tot travaliul nefiresc al descompunerii. Infinirea în schimb, cu prefixul ei *in*, care aduce o negație mai stinsă, te trimite înainte ; ea este mai degrabă a împlinirii reale decât a infuzoriilor problematice. De aceea „nefinire“, artificial cum este, se dovedește bun pentru laboratorul cercetătorilor, pe când infinirea e pentru lumea cea adevărată a vieții reale și uneori a bucuriei, ca aici.

Să păstrăm atunci termenul de infinire și să-i vedem cariera în împărăția infinitului. Eminescu însuși îi sortește una, de natură să impună limbii românești termenul acesta ca unul de aur. Însă, deși termenul apare în câteva rânduri la Eminescu, dicționarele noastre nu-i fac nici un loc încă. Găsești, în unele dicționare, până și ridicolul adverb „infiniteamente“, dar nu vei afla infinire. Pe de altă parte, dacă vrei să găsești unde și de câte ori apare în Eminescu un cuvânt ca infinire – sau oricare altul, ca frumosul și parcă numai de el folositul cuvânt „troienire“, sau „aievea“ și oricare altul te-ar atrage –, nici un index nu vine să te ajute.

(E de necrezut cum s-a scris, la noi, atât de adânc despre Eminescu, în timp ce mijloacele de lucru asupra-i n-au fost întotdeauna la înălțimea gândului critic. N-ar fi fost nevoie de o catedră Eminescu – care trebuia, totuși, făcută și ea – spre a se alcătui un index ; ci, dacă acesta ar fi fost lucrat cu un dram de pietate, de aproape oricine și chiar asupra ediției Cuza, încă ar fi însemnat, o binefacere : căci până și o unealtă proastă este mai bună decât lipsa oricărei unelte.)

Lăsat deci norocului, cercetătorul filosofic întâlnește termenul de infinire – în afara locului citat – în traducerea *Criticii rațiunii pure*, o traducere care este și ea un admirabil monument al culturii noastre. Într-adevăr, infinirea reda, la capitolul despre timp al *Esteticei transcendente*, pe *Unendlichkeit*. Dar e interesant de relevat că nici la spațiu Eminescu nu traduce pe *unendlich* și *Unendlichkeit* cu infinit, care la noi e deopotrivă

adjectiv și substantiv. Acolo spune pentru ele (*Estetica transcendențială, Spațiu*, punct 5, în ed. Cuza, p. 610) : nemărginit și nemărginire. Și e bine spus. Firește, idealul unui traducător este să mențină unitară traducerea câte unui termen ; dar Eminescu are dreptate să fie inconsecvent, chiar dacă în aceeași frază, ceva mai jos, este silit să traducă prin nemărginire atât *Grenzenlosigkeit*, cât și *Unendlichkeit*.

În schimb, el e consecvent în a vorbi despre nemărginire la spațiu. Și de aceea, când va cădea, îndată apoi, peste expresia *ins Unendliche* (la infinit, în infinit), el o va traduce frumos prin „în nemărginit“ și va spune : „căci toate părțile spațiului în nemărginit sânt deodată“. Iar consecvența sa se vede și indirect, în măsura în care, cu câteva pagini mai jos (la p. 612 în ed. Cuza), el va traduce pe „ins Unendliche“ prin „în infinit“, căci acolo nu mai e vorba de spațiu.

Acestea au fost pentru infinitul spațial. Și iată acum apărând discret, la punctul 5 al capitolului despre timp, această cenușereasă între vocabulele pentru infinit, care este cuvântul nostru de înfinire. „Infinirea timpului nu înseamnă alt nimic...“ Merită ea să ne rețină ? Poate fi ea păstrată cu adevărat, valorificată și trimisă lumii ca restul nostru intraductibil în tematica infinitului ?

A gândi înfinirea

Infinirea nu acoperă toată ideea de infinit, am văzut-o. Ea trebuie întregită cu termenul nou, în-finire, pentru infinitul împlântat în finit. Încă și așa, poate, va rămâne ceva neacoperit în registrul infinitului, cum ar fi numerele transfinite ale lui Cantor ; pentru ele, nu s-ar putea spune nici înfinire, nici în-finire, ci mai degrabă în-infinire ca împlântare în infinit.

Dar dacă înfinirea nu spune tot despre infinit, ea spune, ca și alte câteva cuvinte românești, lucruri necuprinse de alte limbi. Infinirea e infinitul îmblânzit, infinitul făcut suportabil. Și s-ar putea să fie aci o noutate de gând, în lumea infinitului.

Infinirea s-a ivit în legătură cu timpul și nu am întâlnit-o, la Eminescu, decât pentru timp. Însă timpul poartă cu el întreaga realitate, care e solidară cu spațiul. Acesta el însuși ar putea fi privit sub semnul înfinirii, dacă nu e infinitate dată, ci conceput ca spațiul în expansiune al gândirii moderne, sau spațiul solidar cu timpul.

Despre cuvântul infinit, de altfel, nu știi bine ce denumește : o realitate obiectivă, sau o subiectivă neputință de cuprindere a lucrurilor ? Este aci un echivoc în el, care i-a făcut întotdeauna viciul. Infinirea este însă limpede a lumii temporale și, cum ne apare acum, spațiale. Iar așa fiind, ea nu sperie totuși ; nu strivește.

Pe Pascal infinitul îl speria și îl copleșea. Se cunoaște bine emoția lui, care nu este numai a inimii, ci și a gândului, în fața celor două infinituri, infinitul mare și cel mic. Iar când el vorbește (în fragmentul 205 din *Pensées*) despre așezarea ta ca om „...dans l'infinie immensité des espaces que j'ignore et qui m'ignorent“ (unde ar fi putut la fel de bine spune : dans l'infinie immensité des *temps*), vastitatea și masivitatea infinitului apar limpede, o dată cu mizeria lui.

Infinirea e blândă. Ea n-are nimic din masivitatea infinitului mare, iar într-un sens nu exprimă nici pierderea în infimul infinitului mic, ci până și acesta, cu infuzoriile și diferențialele lui, ar putea fi gândit ca având în el infinirea trimiterii către altceva. Totul este în infinire și are parte lăuntric de infinire. Aceasta nu mai e exterioară lucrurilor, ci concrescută lor, ca și omului. E infinitul devenit intim și concret. Dar ce tărie mai mare a gândului decât să tragă infinitul întru sine și realități, în loc să-l lase liber în mizeria masivității lui ?

Iar dacă s-a tras în lucruri, sau a îngăduit ca lucrurile să se împărtășească de la el, infinitul ca infinire devine marele Aproape, în loc să fie inaccesibilul Depart. Nu timpul singur, cum apărea la Eminescu, stă sub semnul infinirii. În versiunea infinirii, infinitul e printre noi. Un ocean are vastitatea cea proastă, de nesfârșită egalitate cu sine – și, de altfel, nu e nici măcar infinit ; pe când un râu are în el infinire. (Ceva de ordinul *Cărții Oltului*, a lui Geo Bogza, nu se putea scrie în orice limbă.) Iar o dată cu râul, izvorul însuși are infinire. Toată firea se împărtășește de la ea, așa cum simți câteodată și în lumea ta de om că o prietenie și o dragoste au infinire, cunoașterea are infinire, sau câte o carte, cum se întâmplă și cu aceasta, a înțelesurilor limbii tale, intră în infinirea graiului și a gândului.

Cum ar putea infinitul să spună atât de puțin și atât de mult ? El e rigid și ancorat în absolut. Nu numai că e necruțător, cum îi apare lui Pascal, că e cumplit, am spune pe românește (de la „complet“, ca și cum infinitul ar putea fi complet cu adevărat), nu numai atât, dar infinitul te obligă să cazi în rigiditatea judecății disjunctive :

Lumea e *sau* finită *sau* infinită, pari a fi silit să spui. Dar e în infinire, spune vorbirea lui Eminescu.

Infinitul e *sau* virtual (cum spunea Aristotel și cu el toată Antichitatea) *sau* este și actual (cum spune modernitatea, iar după un Cantor, numai actual). Dar infinitul nu e nici una, nici alta, sau e și una și alta laolaltă, infinire.

Infinitul e *sau* prost, voia Hegel (adică negativ, infinit ce se tot reface, un finit reluat la nesfârșit), *sau* bun, afirmativ, un infinit ce se instituie neîncetat pe sine, în momentele desfășurării finitului. Dar nu mai este nici rău, nici bun, e în nevinovăția infinirii.

O logică mai suplă, a concretului, îți apare aici, sub sugestia termenului eminescian. Ea se va ivi tot timpul, înaintea celui care cercetează viața istorică, experiența de gând și uneori chiar vorbirea poporului nostru.

Sântem în Occident sau în Orient ? Nici una, nici alta și una și alta. Viața morală se conduce după principii absolute, sau fără nici un cod ? Nici una, nici alta, și una, și alta : se cade ori nu se cade să faci ceva. Dorul este durere sau plăcere ? Nici una, nici alta, și una și alta.

Între da și nu sânt mai multe valori. Este adânc semnificativ, poate, că din logica modernă capitolul cel mai promițător cercetat la noi este cel al logicii polivalente, așadar cu mai multe valori între da și nu. E de asemenea semnificativ că interpretările cele mai numeroase și mai bune din filosofia clasică s-au scris, la noi, asupra lui Hegel.

Da și nu, în rigiditatea lor, sânt și ne sânt insuportabile, așa cum infinitul în absolutul lui îi este omului insuportabil. Și poate că vocația cugetului românesc – cum o arată infinirea lui Eminescu – este *de-a face acest insuportabil suportabil*.

De altfel, lucrul ar putea fi vădit oricui. Egiptenii au căutat să prindă infinitatea morții ; goticul, cu turnurile lui, infinitatea aspirației faustice. Și nu au reușit. Brâncuși a dat și el o versiune a infinității în piatră – și a reușit. Pentru că nu era a infinității, ci a infinirii.

Îndoita infinire la Brâncuși[†]

[†] Capitolul acesta a apărut ca articol sub titlul : „*Structura oricărei legende și Brâncuși*“.

Când te uiți mai bine, vezi că picturile exterioare ale mănăstirilor din nordul Moldovei povestesc ceva. Arborele vieții, de la Voroneț și din alte părți,

povestește ceva. Sânt unele ii înflorate, spun cunoscătorii, care povestesc ceva. La fel povestește ceva ansamblul de lucrări de la Târgu-Jiu, în care e cuprinsă Coloana fără sfârșit. Dar cum Brâncuși știe să meargă la esențial, ceea ce povestește ansamblul său de lucrări este însăși povestea, legenda, epos-ul.

Se poate citi în ghidul Tg.-Jiului : „După cum se arată într-un document oficial premergător realizării acestor opere (în 1937–38), ... proiectul în întregime ar consta dintr-o alee care, plecând de la digul Jiului – care este locul de evocare al actelor de vitejie gorjenească –, ar trece pe sub un portal, ce în viitor ar marca și intrarea în grădina publică, pentru ca, continuând spre biserica ce se renovează, să se termine această cale, ce va purta chiar și denumirea de Calea Eroilor, la monumentul recunoștinței întruchipată printr-o coloană înaltă de circa 29 m, înălțându-se fără sfârșit, așa cum trebuie să fie și recunoștința noastră...”

Îndărătul stilului administrativ defectuos, poți citi ceva din gândul lui Brâncuși. Artistul n-a conceput Coloana fără sfârșit sau celelalte opere drept monumente izolate, nici măcar drept un ansamblu de opere decorative, ci drept un întreg cu un *sens*. Totul se desfășoară pe un ax perpendicular pe Jiu și prelungind, la cele două capete, strada Eroilor, ce taie întreg orașul ; iar operele lui Brâncuși sânt de o parte și de alta, în *afara* orașului, pe care îl cuprind și-l presupun așa cum este.

Dacă integrezi în ansamblul monumentelor – cum pare limpede că a făcut artistul însuși – biserica Sf. Apostoli, așezată în mijlocul străzii Eroilor, în așa fel încât până ce treci de ea nu poți vedea Coloana ; dacă, pe de altă parte, adaugi la ansamblu o nouă masă de piatră, de astă dată fără scaune, așezată poate de Brâncuși, sau sub sugestia lui, dincolo de Coloană, atunci întreg ansamblul este alcătuit din *cinci* monumente, care reprezintă tot atâtea trepte într-o desfășurare de gând. Ele sânt, începând de la malul Jiului și desfășurându-se perpendicular pe râu, de dincoace până dincolo de oraș, următoarele :

- 1) Masa tăcerii
- 2) Poarta
(Orașul)
- 3) Biserica Sf. Apostoli
(Orașul)
- 4) Coloana fără sfârșit
- 5) Masa ultimă.

Acest ansamblu, aşadar, vrea să spună ceva. Să lărgim gândul înscris în indicaţiile din ghid ; să subliniem că, în ordinea desfăşurării lor, monumentele indică o devenire, care începe cu masa unui sfat tăcut, sfârşind, după o ctitorie, cu o masă fără de sfat ; şi să povestim.

E ca şi cum, pe Jiu în jos, venind din patria mumă a Transilvaniei, au coborât nişte năieri, sau poate nişte ciobănaşi cu turmele. S-au oprit în locul ce li s-a părut potrivit, au poposit pe mal şi au ținut sfat în jurul mesei aceleia ca a dacilor, pe care îi purtau în sânge. Poate că sfatul lor era cu adevărat unul al tăcerii : o simplă privire în ochi, de oameni hotărâţi – şi ei au pornit în jos, sprijiniţi pe Jiu, să-şi facă ctitoria. În pragul ei au înălţat o poartă, pe sub care au trecut, înfrăţiţi ; s-au îmbrăţişat pentru o ultimă oară, apoi s-au risipit în cuprinsul unde aveau să-şi înalţe ctitoria. În mijlocul ei au zidit biserica, în care nu numai să se închine, ci şi – ca în miezul viu al obştei lor – să-şi cunune feciorii, să boteze“ pruncii şi să îngroape pe cei săvârşiţi ; căci aveau să-şi lărgască şi întărească aşezarea, să dea lupte pentru apărarea ei, să biruie sau, când soarta le era vitregă, să supravieţuiască încă. Apoi, când anii, faptele şi jertfele s-au adunat în urma lor, au ridicat în marginea aşezării lor o coloană, care să fie deopotrivă una a recunoştinţei fără sfârşit, cât şi una a năzuinţelor lor fără sfârşit, ca o a doua lege pe care şi-ar prescrie-o lor, sau poate altora, la capătul lucrurilor. Un crâmpei de istorie se scrisese : o nouă masă dacică, mai mică, fără scaune, ca o masă a umbrelor de astă dată, venea să încheie, cu tăcerea ei, povestea.

Legenda aceasta, numită alteori a descălecărilor, s-a înfăptuit şi istorisit peste tot în spaţiul românesc, din dreptul Maramureşului până în podul Severinului. Ai putea spune că, fără s-o ştie, Brâncuşi a dat legenda tuturor întemeierilor româneşti. Dar a dat încă mai mult şi de rândul acesta poate conştient : a dat – cu cele cinci momente ale creaţiei sale artistice – *structura oricărei legende*. Aşa se desfăşoară nu numai orice întemeiere românească ; aşa se desfăşoară întemeierea. Ca şi în alte rân-duri, ca la *Pasărea măiastră*, unde, plecând de la un motiv românesc, Brâncuşi a descris Sborul, aci el a plecat de la malul Jiului şi a povestit Legenda.

Căci orice legendă, până şi povestea cea mare a lumii, se desfăşoară după cinci momente. Aşa se întâmplă lucrurile în cele cinci cărţi ale lui Moise, din pentateucul Vechiului Testament. Întâi e o Geneză, pe urmă vine Exodul, apoi vin cărţile ritualului, organizării, ctitoriei, adică Leviticul şi Numeri, la capăt vin evocarea şi profeţia, cea de a doua lege, Deuteronomul

și totul se încheie cu un altar al tăcerii, mormântul lui Moise, pe care „nimeni nu l-a cunoscut până în ziua de azi“. Dar aceeași este structura oricărui epos : *geneza*, adică facerea mută, din lumea gândului, a lumii ; *exodul*, adică ieșirea în larg ; *ctitoria*, cu universul ei organizat ; *evocarea*, adică regândirea gândului, a doua lege – și *încheierea*.

Structura aceasta, desfășurată de opera lui Brâncuși în piatră și metal, este mai mult decât o inseriere de momente, ca orice structură adevărată : momentele ele însele se structurează și converg către unul, al *patrulea*. Așa cum în ansamblul lui Brâncuși Coloana fără sfârșit, al *patrulea* element, valorifică și înobilează totul, până și *ctitoria* unui biet târg de pe Jiu cu modestul lui lăcaș bisericesc, la fel în orice epos, nu atât în gând, nu în înfăptuire, ci în evocarea și regândirea gândului culminează totul. Așa e în *Iliada*, unde în întâlnirea dintre Achile și Priam se împlinesc toate ; așa e în *Faust*, unde viziunea finală din pragul morții eroului – al *patrulea* moment și el, după monologurile deschizătoare, după ieșirea în lume și după *ctitorii* – evocă, reface și reproiectează în viitor toate ; așa trebuie să fie și undeva spre sfârșitul lui *Război și Pace*.

Omul e o ființă secundă. La el evocarea e mai bogată decât creația ; sau ea poate fi a doua creație, Deuteronomul. Nimic nu-i reușește omului din prima dată, pe măsura gândului său mai adânc. De aceea, după ce a *ctitorit* lumi, el trebuie să-și regândească gândul, sau să primească și întruchipeze legea iarăși. Măreția omului e cuvântul de după faptă. Iar simbolic, momentul acesta de-al *patrulea* este întotdeauna stâlpul, coloana. Într-un stâlp de nor sau ca un stâlp de foc urcă Domnul și coboară spre Moise, în Deuteronom. Ca un stâlp se înalță gândul lui Brâncuși. Un stâlp și o coloană sânt evocările și aspirațiile omului.

Dar dacă totul culminează în momentul al *patrulea*, oare legenda se și încheie de-a binelea cu acest moment ? Epopeile sfârșesc, e drept ; *ctitoriile* istorice se încheie ; Faust moare și se mântuie. Dar la scara noastră istorică, descălecările și-au prelungit unda peste veacuri, iar la scara lor cea mare cele cinci cărți ale lui Moise abia au deschis povestea lumii. Structura oricărei legende trebuie să fie deschisă. Spune, și aceasta, structura în piatră și metal a lui Brâncuși ? O spune.

Al cincilea moment încheie cu ce a fost la început, cu masa. Ciclul pare a se închide : s-a revenit la o masă, în jurul căreia acum nu mai e nimeni. Dar sânt doar umbre, nu sânt și așteptări ? Așa cum Coloana e deopotrivă una a evocării și a năzuinței nesfârșite, n-ar putea fi și masa ultimă în

același timp una a umbrelor celor răposați și a umbrelor celor ce stau să vină ? Masa ultimă n-are scaune, pentru că nu mai sânt pe lume oamenii de altădată, care și-au dat măsura. Alții stau să vină și deopotrivă pentru ei, în așteptarea lor, este aci o masă, care deschide, ca și prima, către noi ctitorii. E drept că e o masă mai mică decât prima ; dar aceasta, pe malul Jiului, cum se sprijinea, avea să susțină toate ctitoriile, deci trebuia să fie mai mare. Iar masa, mai mică, dar aceeași ca formă, tot dăcică, închide ciclul și-l deschide, așa cum se închid și redeschid elementele romboidale ale Coloanei.

Întreg ansamblul de cinci momente devine astfel un element dintr-o *altă coloană fără sfârșit*, de rândul acesta una pe orizontală. De altfel, Coloana însăși, alcătuită din 16 elemente, este gândită, în fond, ca un singur element. Căci de departe vezi reluarea lor ca o repetare la nesfârșit, dar când te apropii surprinzi că, din cele 16 elemente romboidale, cel de jos este tăiat la bază, iar ceea ce lipsește acolo stă în vârf, ca un vas deschis către cer, care totuși închide ciclul și el. Coloana întreagă este infinitatea în finit, sau finitudinea deschisă ; iar cele cinci momente sânt și ele infinitatea în finit, sau structura deschisă. Există în ansamblul lui Brâncuși o înfinire pe verticală, cea a Coloanei și una pe orizontală, cea desfășurării ansamblului însuși. Căci în structura oricărei legende epice trebuie să stea înscrisă înfinirea istoriei.

A gândit Brâncuși toate acestea ? În parte, ca orice artist care merge către esențe, le-a gândit ; în parte, a lăsat deschise gândului lucrurile. În discreția aceea a colțului de lume românesc și pe locul viran, astăzi un modest parc (și e bine că nu e decât atât), unde și-a așezat Coloana fără sfârșit, el știa că întruchipează un gând al omului de pretutindeni. Iar că ansamblul său este gândit ca o desfășurare sau ca o structură, cum ni se pare potrivit să spunem, o poate dovedi o simplă măsurătoare. Între cele cinci elemente trebuie să fie raporturi perfecte. Dacă distanța dintre Masa tăcerii și Poarta sărutului, primele două elemente, este aceeași ca distanța dintre Coloană și masa finală ; dacă apoi distanța dintre poartă, elementul al doilea și biserica din centrul orașului este aceeași cu distanța dintre biserică și Coloană – atunci cum ne-am putea îndoi că Brâncuși a gândit și a cumpănit întregul ?

Nu am întreprins această măsurătoare. Ne-a fost teamă că lucrurile nu stau întocmai și atunci legenda se destramă. Sau s-ar putea să stea întocmai și atunci legenda s-ar pierde în exactitate.

5. Supliment la infinire

Pe vremea când Brâncuși își înălța coloana fără sfârșit, copiii din Târgu-Jiu, dimpreună cu alți localnici, s-au întrebat ce face artistul acolo. Au fost desigur mai multe presupuneri. Până la urmă copiii au căzut de acord asupra uneia : artistul face un bigi-bigi. (Era, pe vremuri, un fel de acadea pe trepte, ca o rachetă.)

Am păstrat în amintire cu un surâs relatarea aceasta a unui localnic, privitoare la suava ironie a copiilor, am transmis-o unui mare cunoscător al lui Brâncuși, care a exclamat : „Dacă a știut-o, acesta s-a bucurat, căci visa să sculpteze pe înțelesul copiilor !“ și brusc, la gândul că ar trebui să numim coloana aceasta una a infinirii și nu una „fără sfârșit“, adevărul din gura copiilor ni s-a părut emoționant.

Copiii din Târgu-Jiu simțeau mai bine decât cel care a pus nume coloanei – fie el chiar Brâncuși – că nu era una fără sfârșit ; că se încheia și devenea ceva apropiat, ceva care, ca orice lucru bun la copii, este de mâncat. Poate că Brâncuși a șovăit între mai multe denumiri. Să-i spună coloana infinitului, nu putea, căci el avea prea mult simțul desăvârșirii ; să-i spună coloana recunoștinței infinite, însemna nemăsuratul încă. S-a resemnat să-i spună coloana fără sfârșit, deși *fără sfârșit* reprezintă ceva negativ (e infinitul prost, cum spunea Hegel). Dacă ar fi cunoscut vorba lui Eminescu de infinire, poate ar fi botezat-o așa, de vreme ce termenul exprimă ceva pozitiv : o creștere, o caldă, vie revărsare de sine și peste sine a ceva, la scara noastră.

Căci infinirea este infinitul îmblânzit și aceasta voia poate Brâncuși să exprime. Este infinitul redus la scara omului. Ni s-a părut, analizând cuvântul lui Eminescu, că vedem în el ceva adânc semnificativ pentru un demers caracteristic spiritului românesc : acela de a ști să facă inaccesibilul accesibil. Dar este greu de spus lucrul acesta așa, în vorbe mari și abstracte. Copiii știu să vorbească mai simplu : infinirea este câteodată infinitul făcut comestibil.

Așa s-a întâmplat în limba noastră, în arta, în istoria noastră, așa e într-un fel în spațiul nostru geografic : am trecut în măsurat – fără sens pejorativ – unele lucruri. Munții noștri nu sânt ca Alpii, dar sânt munți. Distanțele sânt și ele distanțe, dar fata cântă :

*Bădișor depărțișor,
Nu-mi trimite-atâta dor...*

făcând din depărtare, cu „depărțișor“, ceva suportabil încă.

Iar înăuntrul culturii noastre, fiecare sector aduce limpede câte o trecere în minor a lucrurilor. Ar fi interesant de urmărit acest proces pe planul limbii : *pons* de pildă, podul latinesc, care poate fi podul peste Dunăre sau cele de pe Tibru, sortite să dea numele de Pontifex Maximus, devine la noi : punte. Drumurile de care, *carrariae*, devin cărări.

Dar în artă nu s-a întâmplat la fel ? Marile catedrale au un echivalent splendid la noi și care nu cedează decât prin dimensiuni : sânt bisericuțele noastre în natură. Turnurile gotice, pe care revoluționarii francezi nu le-au putut dărâma decât pentru că erau monstruos de mari, au devenit în Maramureșul nostru turlile avântate ale bisericilor de lemn. Dacă trebuie să credem pe unii istorici ai artelor, în icoanele noastre pe sticlă este un ultim ecou, la nivel popular, al artei bizantine. Traian, în sfârșit, devine la noi troian, troiănaș, troaș.

Există în lumea noastră, fără îndoială, un refuz al gigantescului. Când trecerea în minor s-a făcut pornind de la cele mijlocii, demersul acesta intim ființei noastre putea uneori întrista, ca fiind o scădere („Nous sommes aux portes de l'Orient, où tout est pris à la légère“). Semănăm, e drept, cu francezii, care și ei au simțul măsurii, ba chiar miniaturizează lucrurile cu plăcere și grație : în puține limbi „petit“ are atâtea folosințe bune, nicidecum pejorative. Dar virtutea noastră n-a părut, în trecut, să fie chiar un câștig în cele mijlocii, de vreme ce *pe ele* le treceam în minor.

În schimb, dacă n-am avut întotdeauna virtutea celor mijlocii, din cauza tendinței noastre de a coborî pe scara lucrurilor, am avut, tocmai cu această tendință, virtutea — am spune pe românește vârtutea — în cele mari, de necuprins. Pe acestea știm să le cuprindem încă.

Iată însăși această temă a infinitului și pe Brâncuși în fața ei. Ce prost contact au indienii cu infinitul (în timp ce cu numărul zero stau atât de bine) ! Cultura egipteană, când a înfruntat și infinitul, a ales pe cel al morții eterne — și a răspuns grandios, dar crispat : cu piramidele. Cultura faustică, nu numai că a înfruntat infinitul, dar a voit să și-l însușească, să fie pe măsura lui și a dat turnurile acestea gotice, care urcă înspre nicăieri, ca și zgârie-norii. Pascal — s-o reamintim — a înfruntat și el infinitul, ba a știut să-

l dubleze, în calitatea sa de om modern, cu infinitul mic : dar s-a cutremurat în fața amândurora.

Și ce face Brâncuși din infinit ? Face, după părerea copiilor din Târgu-Jiu, ceva accesibil. Avem o bună, o dulce-așezare în absolut (cu adverbul acesta „dulce“, care în veacul al XVI-lea traducea atât de frumos „binele“ grec). Iar minunea aceasta de poveste a Mioriței, ce este ea decât prefacerea marei treceri într-o intimă fuziune cu ființa și neființa ?

Toate lucrurile acestea nu privesc totuși doar virtutea noastră ultimă, sau în cele ultime. Ele nu sânt, sau nu mai trebuie să fie o demisie din veac, un fel de a sta bine cu cele de necuprins, pentru că pe cele din cuprinsul istoriei le-au luat în lotul lor alții. Ne este dat, acum, să participăm, cu virtuțile noastre, la zidirea de necrezut a lumii de mâine. Și iarăși graiul nostru românesc va veni să spună că putem s-o facem.

6. Troienire

Adormi-vom, troieni-va
Teiul floarea-i peste noi...

Cu fiecare zi se troienesc lucrurile peste noi. Trebuie să ieși de sub îngrămădirea lor ca să te regăsești și să făptuiești, dar fiecare faptă le sporește troianul, căci fapta vine să tragă peste tine alte fapte și alte întâmplări, de parcă simpla atingere a lumii ar pune-o în surpare și-n urmă ar retroieni-o peste tine.

„Vino necazule, dar vino singur“, spune o vorbă românească. El vine totuși câteodată cu troianul lui, așa cum se întâmplă să vină și fericirile, după vorba lui Goethe, cel atât de apropiat, în unele privințe, simțirii noastre, care spunea că toate fericirile vin deodată. Iar când vin așa, cu prea multul lor, nu mai păstrează în ele desfătarea fericirii, așa cum, în chip neașteptat și necazurile îngrămădite unul peste altul își slăbesc amărăciunea în loc să o sporească, astfel că troienirea lucrurilor sfârșește în nevinovăția devenirii acumulate. Spre capătul vieții, nu mai condamni și nu mai aprobi ; te miri doar – spunea același Goethe. Și tot ce-ți rămâne atunci cu adevărat, așa cum stai în fața sau mai degrabă sub acest noian de lucruri, este că te-ai lăsat copleșit, te-ai întroienit.

Însă nu numai lucrurile și întâmplările din afară tind să se troienească peste om ; mai intră în joc și troienirea lăuntrică. În fiecare ins se îngrămădesc cunoștințele, experiențele, amintirile, neîmplinirile și sfârșim

prin a înfrunta troianul celor din afară cu valul nostru lăuntric, ce se ridică uneori peste acela – așa cum sfârșim om cu om, adesea, să stăm față către față, rost către rost, ceea ce înseamnă și troian omenesc față de troian. Iar troienirea lăuntrică nu se mărginește să înfrunte pe cea din afară sau vreo altă troienire lăuntrică, din alt ins, ci își face și lumea ei, îngropându-se în ea însăși și desprinzând pe om de rest. Închis în universul său, omul se poate vedea atunci copleșit dinăuntru, din propriile sale prisosuri. Dacă te întroienești în nămeții de zăpadă sau o faci în îngrămădirile, de fiecare dată nesfârșite, ale lumii, te poți întroieni la fel de bine în zăcămintele ființei tale. Când învățații de astăzi vorbesc despre blocaj, inhibiție, paralizare a ființei sufletești, ar putea spune la fel : ți s-a întroienit mintea sau inima.

Întroienire în afară, întroienire înăuntru – acesta să fie pentru om rezultatul troienirilor proprii și ale lumii ? Dar în cele de mai sus era vorba mai degrabă despre chipul *rău* al troienirii, rău poate tocmai fiindcă aduce indiferența cantității și oarba ei masivitate. Există și o față bună a troienirii.

Simplul fapt că lucrurile se troienesc este ceva bun, la urma urmelor, întrucât înseamnă că ele nu se risipesc în cele patru colțuri ale lumii. Apoi, dacă troienirea aduce, față de excesul destrămării, un exces al ei, care este al acumulării, astăzi știm să dăm nume filosofic acumulării, ca și infinite, a cantității, descifrând trecerea ei în altceva, în calitate. Iar cuvântul nostru o spunea de la început, căci troianul era totuși ceva, era val încremenit, întăritură, înainte de a fi oarbă îngrămădire, astfel încât „troienirea“ poate fi înțeleasă, la limită, și drept un proces *formator*. Nimic nu te-ar împiedica să vezi tot atâtea împliniri, în troienirile de un fel ori altul. Nu orice troian ar duce, așadar, la întroienire. Nu este simplă acumulare în troienire ; ar putea fi și totalizare. Nu e doar devenire întru devenire, ar putea fi și devenire întru ființă.

Dacă însă, până la urmă, măsura obișnuită a omului este depășită de nesfârșitul acumulărilor și al sedimentărilor, în așa fel încât nici troian, cu atât mai puțin substantivul verbal de troienire, cu procesualitatea lui, n-au mai putut păstra în limba noastră înțelesul formativului, ci mai degrabă exprimă informul și copleșitorul – rămâne totuși ceva blând în cuvântul acesta, sau ca și o exorcizare a Multiplului fără de cruțare. Limba noastră îl lasă mai departe să fie o expresie pentru pluralitatea ce nu vrea să treacă în unitate și să devină astfel, din pluralitate, simplă diversitate a unei unități : troienirea este fără de capăt, cum era și înfinirea. Dar ca și aceasta, are ceva

apropiat în ea și dacă „troienire“ își păstrează în limba noastră sugestia de inform, nu aduce neapărat după ea și copleșirea :

*M-or troieni cu drag
Aduceri-aminte.*

Te năpădește, e drept, toată bogăția lumii din afară și dinăuntru, căci ivirea cugetului, o dată cu omul, a rupt zăgazurile lucrurilor, conștiința fiind peste tot și totul venind către ea. Dar nu e un blestem, în toată revărsarea aceasta peste tine, ci poate fi și o binefacere. Așa cum infinitul în el însuși îți era insuportabil, dar înfinirea era blândă și bună, revărsarea neîncetată a lucrurilor este într-adevăr copleșitoare, dar troienirea lor face uneori ca revărsarea să fie blândă și bună.

Dacă n-ar fi apărut Eminescu, e probabil că s-ar fi pierdut și cuvântul acesta. Îl mai folosesc și alți scriitori, cum se va vedea îndată, dar la nici unul parcă nu se ivește atât de firesc ca la Eminescu, în cele câteva rânduri când acesta îl pune în joc. Și poate că nici atât n-ar mai fi fost de ajuns spre a păstra cuvântul, dacă oamenii aceia de aleasă simțire, care l-au petrecut pe Eminescu la locul de veci, nu s-ar fi gândit să pună pe piatra lui de mormânt versul ce cuprinde cuvântul acesta. Va rămâne cuvântul cât va rămâne lespede.

Totuși mai este ceva în cuvântul de față, și e un aspect neașteptat. El nu se află numai pe o piatră de mormânt, ci el însuși este un mormânt ; s-a îngropat în el – s-a troienit în el – amintirea împăratului Traian.

„Și șanțuri groaznice trăgea [Traian]... cărora încă troianuri le zicem“, scria Spătarul Milescu.

S-a petrecut un schimb neașteptat, între noi, care-i moștenim pe romani și cei care doar și-au încrucișat destinul cu al lor. Cuvântul „troian“ nu ne-a venit de-a dreptul, pare-se, ci prin slavi. Dacă venea de-a dreptul, spun filologii, atunci Traian ar fi dat *trăian*, nu troian, ba chiar trăin, așa cum a rezultat cuvântul creștin din *christianus*. În schimb, în slava veche, „trojanu“ a sfârșit prin a denumi un zeu oarecare, sau chiar pe împăratul Traian, iar în sârba veche cuvântul denumește tocmai zidurile de pământ atribuite lui Traian. E adevărat că așa-numitul Val al lui Traian nu trebuie confundat– spune Cihac în vechiul său dicționar, la partea slavă – cu adevăratele întărituri făcute ; dar „poporul a identificat, cum se știe, numele împăratului Traian cu toate marile construcții făcute în țările acestea“. Iar

cuvântul, rămas în amintirea slavilor, a venit ca și de la sine în limba noastră. „Optimus Princeps“, Traian acela, devenea un simplu nume comun și se întorcea, ca un dar, la urmașii celor pe care-i înfrânsese și modelase.

Preluat de limba noastră, cuvântul „troian“ începe să călătorească – altfel decât în „lungi troiene călătoare“ – prin cugetul vorbitorului în graiul acesta, ciudat în fond, ce se alcătuiește pe arcul Carpaților. Iată-i înțelesurile, după fișele dicționarului celui mare al Academiei, inedite încă. După cum se va vedea, doar într-un prim înțeles cuvântul mai păstrează amintirea împăratului. Totuși, în felul lor și limbile înalță monumente ; iar în anonimatul și lipsa ei de solemnitate, limba noastră a schițat un fel de columnă a lui Traian.

Transcriem :

1) *Troian*. Val de pământ, destul de lung, cu șanț, făcut de popoarele vechi, ca mijloc de apărare și a cărui săpare poporul obișnuiește să o atribuie împăratului Traian ; spec, valul (șanțul) lui Traian. *Semnele puterii lui [Traian] pe unde au tras troian* (Simion Dascălul).

Apoi : ridicătură de pământ, movilă, dâlmă.

2) Cantitate mare de zăpadă ; nămete.

3) (Despre orice fel de lucruri) Grămadă, morman. *Atâta prav au fost cât se strângea troiene la garduri* (Ureche).

Expr. A-l lua la troian = a-l duce la închisoare. A lăsa (ceva) troian = a lăsa în dezordine, vraște. A rămâne (ceva) troian = (despre casă, curte, gospodărie, loc) a rămâne în părăsire, în paragină, a se pustii.

4) Uliță, stradă, drum.

5) (Astron.) Troian, sau calea (drumul) lui Troian, sau troianul cerului = Calea lactee.

6) Pârția, urma pe care o fac roatele carului pe drum sau sania pe zăpadă, dâra pe care o lasă șuvoaiele de apă, poteca bătută de piciorul calului, cărăruia făcută de animale sălbatice.

(În acest loc, adăugăm după Tiktin : troianul carului – soluție a cimiliturii „lungă cât lumea, o pășește găina“.)

7) Înfloritură, ornament în linie șerpuită pe pânză ; râuri.

8) (Transilv.) Izlaz, loc unde se poate pășuna.

Înțelesurile acestea le cuprind și pe cele ale dicționarilor de astăzi. Doar dicționarul mai vechi al lui Cihac precizează, pentru ultimul sens, ceva în plus : ridicătură de pământ, livadă împrejmuită de gard viu, livadă mare – aducând și neașteptatul cuvânt de *troaş*, pentru troiănaș.

Când te uiți la urmele unui nume de împărat de-a lungul rătăcirilor vii ale unei limbi, vezi ceva din lucrarea mai ascunsă a acesteia. Limba a reținut, întâi, isprava împăratului – ridicătură de pământ – și a slăvit-o prin scrisul cronicarilor. Dar pentru conștiința de rînd isprava era și a firii, de pildă, a iernii cu nămeții ei, ba chiar a vîntului cu troienile lui de praf, iar câte un glumeț putea boteza ridicăturile închisorilor troiene încă, sau putea arunca numele în batjocură, pentru mormanele de lucruri părăsite. Dar rușinată parcă de îngroparea în nimicnicie a acestui cuvânt, pe linia înțelesului lui de îngrămădire, limba regăsea, cu al patrulea înțeles, imaginea de *cale*, din valul lui Traian, și, păstrând de aci înainte ideea de urmă și ordine, boteza cu numele de troian drumurile și ulițele, se ridica în cer și dădea, poate fără să mai știe, nume de împărat Căii laptelui, spre a coborî apoi din nou pe pământ, unde se petrec mai multe decât în cer și spre a denumi cu troian urma, lungă cât lumea chiar dacă o pășesc găinile, a carului, sau urma râurilor și înfloriturilor de pe câte o ie și urma, uneori văzută, alteori pierdută în fire – cum se pierd toate – a câte unei livezi. Cuvântul însuși, prestigios altădată, se pierdea în fire : nu mai era, până la urmă, nici troian ca „șanț de groază“, nici cale a laptelui ori a oamenilor și râurilor, ci devenea un troiănaș, un „troăș“, despre care nu mai știi bine ce voia să spună și care acum, poate, nu mai spune nicăieri nimic. Fie-i țărâna ușoară, în troășele noastre, bădiței Traian.

Din toată această poveste a unei vorbe nu mai putem reține astăzi decât troienele de zăpadă, sau aproape atât. Nu e nimic de făcut, mor și cuvintele, chiar dacă au viață mai lungă decât împărații. Dar verbul *a troieni* poate încă istorisi gândul nostru mai adânc și pe el sîntem datori să-l păstrăm, dacă n-ar fi decât pentru că l-a folosit Eminescu.

Verbul, de altfel, păstrează și astăzi nu numai sensul de-a acoperi cu troiene de zăpadă, sau, la reflexiv, a se înzăpezi, ci și pe cel de a acoperi, a îngrămădi ceva peste un lucru. Topârceanu putea spune, frumos și el :

Zi cu zi l-au troienit

Vremea și uitarea.

(Parodii originale, ed. 1927, p. 121)

iar Vlahuță (citată de Tiktin) putea scrie : „Roiuri negre de presimțiri urâte îi troieneau închipuirea“.

Fie că troienirea se petrece din afară ori dinăuntru, fie că e bună ori rea – sau numai expresia mai blândă a insuportabilului lumii –, ea vine, cu înțelesul ei larg, să pună încheiere celor câțiva termeni specifici pentru devenire, pe care i-am găsit în limba noastră. Atât *petrecerea*, cât și *vremuirea* sau *infinirea* au o mișcare deschisă. Troienirea are mișcarea inversă față de toate trei : una ce se închide, se totalizează, într-un fel. De aceea ți se și pare, o clipă, că ar putea fi un sens formator în ea și că ea reprezintă cantitatea transformată în calitate.

Dar – ca în atâtea demersuri de gândire românească – este așa până la capăt ? Este troienirea cantitate sau calitate ?

Este și una și alta. E cantitatea care a trecut *lin* în calitate ; care deci a trecut – și n-a trecut cu adevărat. O prinzi cu ochiul și cu mintea, dar n-o cuprinzi, căci în ea este tot fără de capătul infinirii, e toată acumularea vremuirii și e toată petrecerea lumii, dinafară ori dinăuntru. Troienirea le încheie, dar nu le depășește. În acest sens, este deosebit de sugestiv versul lui Topârceanu, care tocmai pentru că e parodistic scoate la iveală trăsătura troienirii de-a fi toate celelalte trei la un loc. „Zi cu zi l-au troienit / Vremea și uitarea.“ E aci și infinirea care trece mai departe, petrecutul, „uitarea“.

Cu „troienire“ ai vrea să curmi și să rezolvi devenirea într-o devenire, dar partea acesteia e prea vie în inima cuvântului ca să se stingă. Făcând un verb din numele comun „troian“, limba română a încercat, într-un fel, imposibilul : să redeschidă procesul de îngrămădire, abia încheiat în troiene și să *păstreze întregul cu disoluția lui cu tot*. Dar eliberând astfel devenirea, nu i-a rămas decât să se împărtășească de la ea și să nu mai poată regăsi așezarea troianului și a valului de apărare.

Poate că limba însăși a stat sub perplexitatea sub care se află vorbitorul de azi, care e silit să numească „val“ tocmai încremenirea întăriturii (valul lui Traian), uitând că aici val vine de la *vallum* ce însemna efectiv întăritură, pe când valul nostru („ce e val ca valul trece“) vine din limba slavă. S-au învălmășit lucrurile, în limba noastră și în gândul nostru imediat. Dar tot așa sânt ele și în gândul nostru mai adânc ?

Troienirea e lotul tuturor celor ce devin și se petrec. E cenușa lor, ca-n „stinsele patimi“, din varianta *Nu voi mormânt bogat* :

*Aduceri aminte
M-or coperi cu drag
Și stinsele patimi*

*Le-or troieni căzând,
Uitarea întinzând
Pe singurătate-mi.*

Dacă încheie ciclul devenirii, troienirea exprimă, în fond, aceeași blândă nemângâiere pe care o ai în înfinire, în vremuire și în petrecerea lucrurilor. Toate cuvintele noastre pentru devenire ar părea deci să mărturisească resemnarea, sau, cel puțin, aici s-au oprit : înțelepciunea religioasă din trecut, cea cronicărească și o parte a marii poezii.

Dar limba nu s-a oprit aici. Dacă n-a dat, e drept, alt termen pentru „devenire“, a adus ceva poate mai de preț : a pus în joc un prefix, cu ajutorul căruia te poți înstăpâni asupra aproape a tot ce ține de domeniul devenirii. Este chiar prefixul „în“, din înstăpânire. Cu el, pasivitatea în care e așezat omul, față de troienire, poate fi înfrântă. Petrecere, vremuire, înfinire, troienire ? Sânt admirabile toate, ca expresie a gândului ultim și a marii poezii. Dar mai există și unele ctitorii de întreprins, unele întroieniri voite în lumea aceasta, care face și desface atâtea lucruri. Să vorbim atunci, după troienirea lucrurilor ce devin, despre întroienirea lucrurilor ce se fac ; despre ctitoriile prefixului „în“ și cuvintele rânduiei.

IV

CICLUL RÂNDUIELII

1. Despre ctitoriile prefixului „în“

Cu dreptii și cu aleșii
încetiți să fim.
CORESI

Prefixul „în“ este o sărbătoare a gândului. El are darul, în limba noastră, să înființeze, să aducă în ființă. Dar nu aduce ființa din nimic, nici măcar în înțelesul pe care-l capătă termenul „înființare“. Prefixul face mai degrabă ca, într-un câmp dat, ceva să *prindă* ființă, așa cum spuneau anticii că o formă (o idee, gândul unui lucru) se întipărește într-o realitate dată și dă o întruchipare. El presupune, tocmai, unele stări și procese nedeterminate, pe care să le ia sub stăpânire și să le modeleze. Ceea ce săvârșește el este întru ceva, în sânul a ceva, în sensul a ceva, asupra a ceva, poate și împotriva a ceva, în orice caz cu presupunerea a ceva. Iar acest demers este gândului de tot prețul.

Dacă nu creează din nimic, prefixul „în“ fixează : dă consistență inconsistentului. Așa făcând, el aduce gândului, cu ușurința sa de-a intra în compunere, mijlocul de a da socoteală, prin cuvinte potrivite, de întruchipările reale și posibile din sânul lumii. Se împlântă în fluiditatea și amorfismul lumii, făcând ctitorii.

Gândul însuși, preluând prefixul din ctitoriile gata făcute și înregistrate de limbă, îl poate lua asupra-și, în slujba demiurgiei proprii, aducând ctitorii noi. Îți plimbi cugetul peste lume și în-trupezi gânduri, în-suflețești lucruri, în-chipui rânduiești și așezări, în-lănțui sub legi, în-vrednicești destine, întemeiești și împlinești.

Dar, după ce ai împlântat pe „în“ peste tot, înfigând parcă steagurile suveranității gândului în lucruri, te trezești uneori înstăpânit de prefixul prin care ai înțeles să pui stăpânire peste celelalte. Acțiunea pe care voiai s-o treci în afară se întoarce înauntru și din câteva verbe tranzitive se nasc în limba noastră, în chip neașteptat, verbe intransitive. Spui „încremenesc“ ; dar nu faci ca un lucru să devină de cremene, ci tu însuși ai devenit așa.

Un model straniu, pe care filologii abia încearcă să-l explice, îl dă verbul *a îndura*, unde tranzitivitatea a rămas numai verbală (îndur ceva, dar în

realitate ceva mă face să sufăr). În limba latină, *induro* însemna : a întări, a face dur, a îngheța, a împietri, a înăspri. Dar ce s-a întâmplat că acțiunea a trecut (și nu reflexiv, ca în „îmi înăspresc fața“) asupra subiectului gânditor ? Pe de altă parte, cum se face că din reflexivul a se îndura, care însemna a fi necruțător, s-a putut ajunge la sensul exact opus, a fi plin de cruțare ?

Pentru trecerea la ultimul sens, *Dicționarul limbii române* aduce o ingenioasă soluție, probabil a lui Sextil Pușcariu, care merită să fie subliniată când vorbim de bogăția neștiută a limbilor vii. Limba română posedă negația dublă. Atunci, spune autorul exegezei, de la câte o expresie ca „Doamne, nu te îndura“, care era tot una cu : „Doamne *nu fi nemilos*“, cu negație dublă, se putea firesc trece la : Doamne, fii milos, fii bun, iartă, îndură-te, adică exact contrariul. Poate că în gândul vorbitorului „îndură-te“ însemna încă înăsprește-te, dar acum era : înăsprește-te cu milă. Și încă o dată, cu „îndurare“, ni se ivește înaintea felul acela al limbii noastre – pe care-l vedeam la înfinire, la troienire – de a face suportabil insuportabilul.

Dar era vorba de primul sens, cel de a suferi, din a îndura, iar pentru acest sens explicația este mai simplă : de la a face tare ceva, a-și întări ființa proprie, a provenit a fi tare, a fi rezistent, *a răbda*. Îndur pentru că am tăria de a răbda. Dacă nu e vorba de o contradicție, ca în prima schimbare de sens a îndurării, schimbarea de față este și ea neașteptată, învederând libertatea pe care o are prefixul „în“ de-a purta fie asupra lucrurilor, fie asupra ființei proprii.

Așa se întâmplă în alte câteva formații cu „în“, ce sfârșesc prin a privi, toate, ființa proprie, trupească ori sufletească. Așa era cu încremenesc. Zic înmărmuresc. Fac de marmură ceva ? Sau mai degrabă se face marmură din mine ? La fel este cu unele forme de în-colorare : învinețesc ceva, dar până la urmă învinețesc pur și simplu ; îngălbenesc ceva, dar îngălbenesc eu însumi. Ba cu trupul întreg și cu viața lui este așa : înviu ceva, dau viață, vivific (in-vivere), dar până la urmă înviu, înviez. Iar și în cele ale sufletului se poate întâmpla așa : închipui ceva, dar și stau sub închipuire pur și simplu ; înnebunesc pe un altul, dar nebunia se poate împlânta și în mine, înnebunesc.

Care anume formații cu *în* trec în feluri de acestea de intranzivitate, reală dacă nu întotdeauna formală, ar fi de datoria lingvistului să spună. Este probabil că el ne-ar trimite la formele cu *in* din limba latină, care sânt în definitiv la fel de numeroase ca în limba noastră. Dar atunci el ar trebui să ne învețe ce deosebiri anume sânt, în folosirea noastră a prefixului și ar

putea să ne învețe acest lucru începând chiar cu verbul acesta ciudat de „a învăța“, care era la început *invitiare* : a deprinde pe cineva cu un viciu. Ce putere nouă a avut acest *in* devenit *în* cu limba noastră, spre a face ca deprinderea altuia cu un viciu să devină deprinderea proprie cu viciul și până la urmă să însemne numai a deprinde, a prinde ceva cu mintea, a învăța ? Din înstăpânirea asupra unui lucru anumit, care era răul însuși, a rămas simpla înstăpânire, care e un bine. Nu înseamnă aceasta că putem pune ordine în lume și în noi înșine, cu prefixul „în“ ?

Oricum, câțiva termeni pierduți astăzi – pe care îi semnaleză Densusianu în vol. II din *Istoria limbii române* (p. 224 urm.) – pot arăta varietatea folosințelor trecute ale lui „în“. Se spunea în limba noastră veche : a înmări și a înmicșora, aducând cu prefixul „în“ controlul variațiilor de creștere. Exista și forma de „înmulțime“ pentru belșug. A înmândri însemna : a înțelepți, a învăța pe cineva să fie înțelept, iar a înminuna voia să spună : a face să apară în chip minunat. Din „a se împelița“, care însemna a se întrupa, a intra în piele, nu am păstrat decât pe „drac împelițat“. S-a pierdut și a se încămăta = a contracta o datorie, a te angaja să respecti o obligație, din care Coresi putea scoate, în Cazania sa, un îndemn, literar formulat : „să ne încămătam nevoinței de sus“. Iar același Coresi scria : „cu derepții și cu aleșii încetiți să fim“, dând lui a înceti sensul de face parte din aceeași ceata, a fi asociat cu.

Pentru a-și stabili undeva locașul, exista a se însălășlui, ca și a se încuibă. A se îngloti (pentru inmasarea noastră de azi, luată cu împrumut) însemna a se îngrămădi, aduna, ba chiar a purta război. Se putea spune a înlăți („hotarele tale voi înlăți“, *Palia de la Orăștie*, 1582), a înlumina și a se înneua, a deveni alb ca zăpada. În sfârșit, o formulare frumoasă oferea a se înomeni pentru a se întrupa (dar a omeni, care avea pe atunci același sens de întrupare, a sfârșit cu timpul prin a căpăta, în vorbirea noastră, o accepțiune mai vie, mai direct umană și poate mai generoasă). Iar Cantemir, care ctitorește atât de mult în sânul limbii noastre, aduce un termen de toată frumusețea : învoință. Când dă, în *Istoria ieroglifică*, o „Scară a numerelor și cuvintelor străine tâlcuitoare“, el spune, pentru grecescul „omonie“ : împreunarea, unirea sfatului, *învoînța* inimilor. Așa cum se împlântă în stări și procese, prefixul „în“ se putea împlânta în voințe și inimi.

Toate acestea sânt pierdute. Au rămas totuși destule folosințe ale prefixului „în“ pentru a putea vorbi și gândi cum trebuie, în limba noastră.

Să-i arătăm virtutea în trei cazuri, ultimul liber creat : înființare, înfăptuire, înstructurare.

Înființare

În ființarea lumii, prefixul „în“ aduce ființă *nouă*. Dacă el ar aduce ființa pură și simplă, dacă a înființa ar fi : a trece de la naființă la ființă, atunci cuvântul ar însemna un singur lucru, masiv, copleșitor, unul de începuturi, dar n-ar mai fi astfel de ordinul omului. A înființa nu înseamnă a trece de la naființă la ființă, ci de la *ființare* la ființă. Este un cuvânt pentru isprava omului, nu a zeului și omul își poate întreprinde jocul său interminabil, care e deopotrivă grav și ușuratic, sub semnul lui. Omul înființează state care țin, dar și castele în aer ; dă ființă nouă legilor și adevărilor, sau înființează făpturi de o clipă și de batjocură.

Întocmai cum gândirea aristotelică făcea ca formele substanțiale să înființeze materia împlântându-se în ea – și „înființare“ e poate cea mai bună traducere liberă pentru in-formare, dar nu dădea materiei existență, ci doar o scotea din ființarea și somnul virtualității ei nesfârșite (lemnul *poate* fi coloană de templu, marmura poate fi statuie), la fel înființările omului sânt tot atâtea feluri de-a spori dinăuntru ființa lumii. Aceasta înseamnă că feeria înființărilor descrie la fel de bine bogăția omului și a ființei.

Ființa *una* este doar o problemă a cugetului ; ființa distribuită după *clase* de ființă, ca la categorii, este doar un răspuns al cugetului ; însă ființa propriu-zisă este binecuvântarea belșugului de ființe care se ivesc și bat la porțile existenței durabile. Iar *înființarea* vine să spună că nu tot ce are ființare este cu adevărat, că ființa nu se acoperă cu fenomenele haotice și cu aparența, ci că numai ceea ce capătă întruchipare *este* ; numai ce a devenit întru ființă are dreptul la ființă.

În sensul acesta, departe ca înființarea și desființarea să fie capetele de drum, cu un interval real între ele, este limpede că ele sânt însuși intervalul, însuși conținutul de viață și bogăția lui a fi. Ele sânt cele care dau petrecerea fără de capăt a lumii. Nu ființa și naființa sânt întrunite în devenire, cum spunea Hegel cu sinteza sa începătoare, ci înființarea și desființarea. Dedesubtul lor, e drept, stă ființarea lucrurilor, iar pentru aceasta se ridică o altă problemă, care e însăși rana deschisă a cugetării (care e fondul lucrurilor ?). Dar *întru* ființare se întâmplă toate și înființarea e cea care dă ființa de numit și de cunoscut.

Cugetul românesc a întâlnit demult asemenea probleme și le-a căutat transpunerea în cuvintele limbii noastre, chiar dacă a făcut-o pe căi ocolite, în traduceri de texte religioase. Din *Mineiul* apărut în 1776, Dicționarul cel mare al Academiei scoate câte un text ca acesta : „*Înființându-se* cu toată ființa noastră cuvântul cel mai presus de ființă...“, un citat pe care l-am pune în legătură cu alt text, la fel de straniu, din *Mineiul* pe septembrie, unde stă scris : „Cuvântul cel mai presus de gând și cuvânt, carele este pricină ființei tuturor...“ Ai putea lesne să te pierzi în absolutul, fără acoperire filosofică, al acestor gânduri. Dar sugestivă este, în confruntarea celor două texte, tocmai constatarea că și „cuvântul ... carele este pricină ființei tuturor“ se înființează, potrivit cu primul citat, „cu toată ființa noastră“. Este ca și cum însuși cuvântul cel mai presus de ființă ar avea nevoie de ființarea noastră, spre a se înființa.

Căci așa este lumea ființei – când trebuie să vorbești despre ea – una a celor ce *prind* ființă în cuprinsul ființării. „Spune-mi cum este înființarea (cum iau ființă) acestor fulgere“, citează același dicționar (cu indicația Drăghici, R 72). Natura nu e altceva decât teatrul înființărilor, condensărilor și împlinirilor de o clipă, iar cultura omului vine să aducă, în devenirea întru devenire a firii, alte ctitorii, cele ale omului, ba astăzi chiar să reînființeze, să dea un plus de ființă durabilă până și firii, în care înțelepciunea proverbului nostru spusese că „toate sânt doar până la o vreme“.

În vremuirea aceasta, înființările vin să se învremuiască ; și vorbind așa, sub semnul prefixului „în“, spui deopotrivă că gândul omului pătrunde în vreme, cât și că fluiditatea vremii prinde consistență în gând și faptă. Atât de mare e tăria de înființare a omului, încât el poate înfăptui nu numai sub vremi, ci și în vremi, asupra lor.

Înfăptuire

Sub vremi omul făptuiește, în vremi și asupra lor omul înfăptuiește. Este o remarcabilă ctitorie a lui „în“, aceasta pe care o aduce el în sânul făptuirii, una de ordinul celei pe care o aducea în sânul ființării. Făptuirea e oarbă ; de făptuire are parte oricine, la nivel uman cel puțin. Dar *înfăptuirea* nu-i e dată oricui.

Într-un sens, înființarea însemna, în conținutul ei, înfăptuire. Nu intră în ființă, sau mai degrabă nu iese la lumina ei, decât ce s-a întruchipat sub o

înfăptuire. Lumina, însăși e o înfăptuire, ținând de *faptul* zilei. „S-a înfăptuit de zi“, spunea atât de sugestiv A. Russo, pentru : s-a luminat de zi.

Sânt de altfel lucruri pline de tâlc, în paginile Dicționarului (cel din 1934, al limbii române), de unde luăm acest citat, cu privire la faptă, fapt și făptuire. Faptă, ni se spune, vine de la latinescul *facta* (unde neutrul plural a devenit feminin singular). La om, faptă înseamnă operă, ispravă ; la divinitate, e folosită pentru facere, creare ; iar în sens modern, fapta însemna realitate, adevăr. Dar *fapt* este încă mai sugestiv. El înseamnă : facere, creare ; acțiune, operă ; făptură ; realitate ; început ; până și farmec, vrajă. În cuvântul românesc, după același Dicționar, s-au contopit – precum arată sensurile lui în parte active, în parte pasive – două vorbe latinești : *factus*, -us = facere, și *factum*, -i = cele făcute (*facta*).

Iar a făptui ? Despre acesta ni se spune că e un „cuvânt nou și literar, care prinde pe zi ce trece rădăcini în limbă, fiind mai expresiv decât este a face“. Dar, dacă nu are tradiție și e atât de viu, cu atât mai bine pentru limba noastră : ea poate brăzda cerurile și pământul cu verbul a făptui. De altfel, nu ni se pare că se acoperă cu a face ; și ar merita să punem la încercare șirul acesta de cuvinte : a face, făptui, făuri, săvârși, până și a cumpli – care-și intersectează sferile undeva, trimițând totuși, fiecare, spre orizonturi atât de specifice. Dar dacă deocamdată a făptui nu se acoperă cu a face, primul ținând mai mult de ordinea omului, el se „înlățește“ tot mai mult înspre facerea lucrurilor și a firii – cum o arăta citatul din Russo – și aduce, poate, toată noutatea supleții de gândire românești, într-un cuvânt de origine latină, pe care l-am păstrat ca atare (a face), dar l-am dublat și cu unul specific.

Iar ceea ce te face să preferi pe a făptui lui a face este că făptuirea primului duce la înfăptuire, pe când a face nu dă cu prefixul *în* nimic, iar cu *in*-ul latinesc, devenit francez, dă numai lamentabilul „infect“. După cum trăiesc și mor, cuvintele se iau și la întrecere. A făptui a câștigat întrecerea.

Întrecere ? În-trecere ? Ce curioasă ctitorie a lui „în“ și aceasta. Să rămânem totuși la înfăptuire și să-i vedem înfăptuirile, închegările, înstructurările.

Înstructurare

Din clipa în care rostești un cuvânt ca înstructurare, ești ispitit să treci din realitate în vis speculativ. În definitiv, înființare și înfăptuire sânt aci, în realul limbii, la îndemâna tuturor, adică în cugetul acestui Sine uriaș, care

este lumea vorbitoare a limbii tale. Ea știe mai bine ce e de făcut din aceste cuvinte ; ea va face din ele *ce va voi*. Tu, simplu ins gânditor, ești doar o umbră, și nu poți pune o pecetie – când o pui – decât pe umbre ; pe posibilul limbii, iar nu pe realul ei. Rămână deci limba și sinele românesc cu realul lor ; să ne jucăm o clipă cu posibilul.

Când crezi cuvântul înstructurare, nu e parcă vorba de un simplu cuvânt posibil ; în limba și în gândul nostru stă dintru început ceva care să ducă la un asemenea cuvânt. El vine de altfel de-a dreptul să spună ce i se întâmplă înființării când ia chipul înfăptuirii : duce la o *țesătură* care ține, care este ; duce la o structură. Căci nu are parte de ființă decât ce s-a structurat. Sau și mai potrivit : ce s-a înstructurat.

E bine de pus în joc nuanța aceasta pe care o poate reda limba noastră, tocmai pentru că se vorbește astăzi atât de mult despre structură și structuralism. Gândirea ia câte un cuvânt gata făcut, când nu-l găsește în limba ei ; dar, dacă nu-l poate turna și în spiritul ei, cuvântul sortit s-o îmbogățească o sărăcește. În schimb, dacă îl preia în ea, poate *ea* îmbogăți cuvântul. Iată într-adevăr iluzia pe care ți-o trezește „structura“ aceasta, trecută în limba noastră în înstructurare. Ce este o structură ? Ce poate aduce ea, cu pretențiile ei suverane în gândirea câtorva de astăzi ?

Sânt două primejdii de care cuvântul și ideea respectivă se lovesc statornic. Întâi, staticismul : o structură e ceva gata făcut, anistoric ; și te trezești, după un veac de istorism totuși bun, că se revine la lumea înghețurilor eidetice. Apoi e cealaltă primejdie : idealismul prost, raționalismul cum i se spunea, cel care instituie o altă lume peste lumea dată. Sub această acuză a căzut platonismul, în judecata lui Aristotel ; sub ea s-a zbatut și se zbate încă fenomenologia lui Husserl.

Dar structurile nu sânt gata făcute ; și nu *sânt* undeva, într-o zonă de existență ideală, ca formele aristotelice. Structurile se fac. Ar trebui deci să spui : structurare.

Și totuși, undeva, structuralismul are dreptate : structurile nu sânt numai procesualitate, cu un rezultat fixator. Atunci trebuie să spui : înstructurare. Dacă spui doar că lucrurile se „structurează“, lași liber procesul acesta și te condamni unui pozitivism elementar, de înregistrare a structurilor obținute ca rezultat. La fel însă cum un corp nu are dintru început un schelet, ci și-l face *întru* o structură scheletică, tot astfel ceea ce se structurează o face *întru* ceva : care nu-i preexistă și care totuși nu e simplu rezultat.

Aci este adevărul speculativ tulburător, aproape paradoxal, al platonismului, al oricărei teorii a arhetipurilor și al structuralismului de astăzi. Dar cel mai bine nu l-au formulat ele ; l-a formulat Pascal, spunând : „Nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit“. Un exemplar și un proces nu ar obține o structură, dacă nu ar deveni întru ea ; nu ar urmări-o, dacă nu ar fi găsit-o.

Cum se întâmplă aceasta – rămâne s-o spună, în fiecare plan, căutătorii de structuri. Dar limba română le pune la dispoziție prefixul „în“ și-i îndeamnă, parcă, să-l împlânte în procesele domeniului lor, așa cum îl împlânta ea însăși în ființarea și făptuirea lucrurilor ori omului. Îi îndeamnă deci să spună *înstructurare*, și le dorește întemeiere bună, sub semnul prefixului „în“.

2. Trei cuvinte ale lui Cantemir

„Slujească-se dară cu ostenitățile noastre neamul moldovenesc...“, spune undeva Cantemir, în *Hronicul vechimei a moldo-vlahilor*.

Au fost multe ostenitățile lui Cantemir, în tot felul de planuri, și „neamul lui moldovenesc“ mai are încă a se sluji cu unele dintre ele. Căci dacă alte cercetări de-ale lui și-au dat la timp roadele, dar au sfârșit prin a supăra pe unii învățați de după el pentru că se întindeau peste prea multe arii și lumi ca să le redea cu amănunt sigur, a rămas cel puțin o cercetare în care Cantemir nu e îndărătul nostru, ci poate înaintea noastră : cercetarea în cuvânt.

Noi nu ne mai ostenim astăzi, cum cerea el, să purcedem spre cele mai adânci învățături cu însăși limba noastră, ci luăm cuvintele gata făcute. Pentru gânduri filosofice, le luăm cam prea mult din limba latină și cea franceză, limbi ale preciziei, în care gândul de cele mai multe ori a înghețat. Cantemir cere să le luăm din limba greacă, sau mai ales să le folosim pe ale noastre și să le sporim cu noi creații.

Spre a traduce „cele cinci glasuri ale lui Porfirie“, cunoscuții termeni din *Isagora*, noi spunem : gen, specie, diferență, propriu, accident, fără să mai putem gândi mare lucru. Cantemir, care știa și el grecește, mai bine chiar decât se știe astăzi, încerca totuși să spună : neamul, chipul, deosebirea, hârșia, tâmplarea – unde cel puțin „chipul“ (întruchipare !) ar avea să ne mai spună ceva. Iar când nu găsea cuvinte în limba vorbită, îndrăznește să creeze el cuvinte, regândind conceptele respective.

Despre trei astfel de cuvinte vrem să dăm socoteală : *ceință*, *câtință*, *feldeință*. Ele nu sună poate bine și n-aveau sorti să rămână, dar ceva în felul lor de-a se întruchipa ar putea să ne folosească încă. Sânt tocmai cele ce vin în urma „glasurilor“ amintite, și ele vor să redea primele trei categorii aristotelice : substanță, cantitate, calitate.

Primul cuvânt, *ceință*, este folosit în câteva rânduri și în *Istoria ieroglifică*, fiind trecut de Cantemir în „Scara tâlcuitoare de cuvinte străine“, pusă de el în fruntea cărții și având explicația : „*ceință* = singură ființa lucrului (însăși ființa lucrului), *céia* ce este“. Ultimul cuvânt, *feldeință*, nu e menționat decât în „Scara“ finală a cărții, ca și *câtință*.

Luete așa, izolat, cuvintele sânt niște ciudățenii lingvistice și atâta tot. (Toți marii oameni de cultură au pus în joc, fără succes, câteva din acestea : un Hasdeu, un Iorga.) Dar puse laolaltă, ele spun cu totul altceva. Nu sânt trei cuvinte, ci sânt : o mentalitate filosofică și o lecție.

Iar ele apar laolaltă și cu rostul lor mai adânc în notele pe care le-a lăsat în manuscris Gr. Tocilescu, însărcinat de Academie încă din 1877 să copieze lucrările inedite ale lui Cantemir, aflate în fondul de manuscrise al Academiei din Moscova. La pagina 333 urm. din caietul 2 (ms. 5148 al Acad. Rom.), Tocilescu indică felurite locuri filosofice în scrierile lui Cantemir și notează că, pentru categoriile logicii, el folosește *ceință* în loc de „ce este“, *câtință* pentru „cât este“ și *feldeință* pentru „ce fel este“.

Atunci înțelegi : Cantemir încearcă să traducă în adânc, în ființa lor, categoriile lui Aristotel, reînființându-le în limba română. El înțelege – ceea ce nu se mai observă întotdeauna – că în cele zece categorii aristotelice zac întrebările cugetului. Conceptele cele mai generale ale cugetului nu sânt altceva decât întrebările lui fundamentale : ce este ? cât de mare ? unde este ? când este ? Atunci, în traducerea acestor categorii („zece forme supt carile Aristotel toate ființele lucrurilor cuprinde“, definește Cantemir) trebuie să cauți a păstra tocmai amintirea întrebării, ce apare deschis ca întrebare în aproape toate categoriile aristotelice elinești.

De altfel și traducătorii latini au făcut așa : pentru pretinsa substanță, categoria lui „ce este“, au pus *quid* ? De unde *quidditas*, care în latină probabil nu suna mai puțin ciudat decât *ceința* lui Cantemir. (Chiar el menționează pe *cfinditas*, în „Scările“ din *Istoria ieroglifică* la pagina 15 și 283 ale ed. Panaitescu-Verdeș, 1965, apărut așa în loc de *cfidditas*, dacă nu e o greșeală de tipar.) Cititorul e rugat să vadă dacă are mai mult sens să se

vorbească în cărțile de filosofie, cum o facem uneori, de „quidditate“ decât de „ceință“.

Iar latinii făceau la fel cu *quantitas*, păstrând amintirea întrebării. Dar cine mai simte pe *quantum* în cantitate ? Pe când dacă spui „câtință“ ești trimis îndărăt la originile gândului – și aceasta este esențial pentru dreapta filosofare.

Dar poate cel mai riscat, totuși cel mai cuceritor, este „feldeință“. Latinul spune *qualitas*, de la *qualis* și face și aci exact decalcul cuvântului grec. Dar noi, ce mai înțelegem prin calitate ? Sau ce *nu* înțelegem prin calitate ? Iată, am voi în paginile acestea să vorbim despre feldeință limbii românești : dar nu poți spune în nici un chip „calitatea“ limbii noastre, nici natura ei (ar trebui să spui natură specifică, opus lui natură generică ; dar de ce atâta savantlâc ca să exprimi ceva simplu și originar ?), căci vrei să vorbești despre *felul de-a fi*. Și nu avem un cuvânt.

Cantemir încerca unul. Îl încerca, la fel ca pe celelalte, cu ajutorul sufixului „-ință“ pe care-l folosim încă și care dăduse în trecut alte cuvinte, astăzi pierdute : asemuință, întâință = preeminență, priință = atitudine favorabilă cuiva (toate semnalate de Densusianu).

Te întrebi, o clipă, pentru cine îl încerca. Să fi fost 50–60, pe la anul 1700, cei din „neamul lui moldovenesc“ care puteau pricepe despre ce este vorba ? Pentru cine își lua el osteneala să vorbească în limba noastră, când știa așa de bine latinește, grecește și încă vreo cinci-șase limbi ? Poate o încerca pentru spiritul limbii, pentru universul acesta de sine stătător care e orice grai – sau atunci o făcea fiindcă fusese o clipă și avea să mai fie, cam tot o clipă, principe al acestei țări, simțindu-și răspunderi pentru ea și pentru graiul ei. Dar atunci, ce frumoasă era răspunderea de principe pe care și-o simțea feciorul acesta de domn neștiutor de carte. De-ar fi simțit și alții în istorie așa !

Noi credem că nu mai avem nevoie să creăm cuvinte. Spunem, de pildă, „fel de-a fi“ și ne este de-ajuns. Dar uităm că, spunând așa, am rupt pe fel de-a fi din tabla categoriilor, unde acesta, sub chipul feldeinței, era solidar cu surorile întru categorisire, cu celelalte nouă categorii. Cât despre categorii, ele nici nu ne privesc, în fond. Le studiem ca o simplă chestiune de specialitate : sânt categoriile lui Aristotel, moarte ca și el...

Dacă ar trebui arătat unui om tânăr ce active sânt categoriile moarte ale defunctului Aristotel, s-ar putea începe de la imediat, de la câte o rostire banală și chiar trivială, ca „spune-mi unde, când și cum“. I s-ar arăta că, pe

neștiute, rostirea pătrunde în orizontul magic al adverbului din gramatică (unde ? când ? cum ?), că beneficiază de grația lui și a întrebărilor lui fundamentale ; ar fi de adăugat că mai sânt câteva întrebări fundamentale, care trimit mai adânc, la rădăcinile cugetului, la mirarea acestuia de a fi în lume, de-a fi cu lumea și de-a fi el însuși o lume. Ar trebui apoi precizat că acea mirare originară a exprimat-o Aristotel, în tabloul lui categorial și că noi n-am sărit din el, nici cu rostirile, nici cu uitările și nici măcar cu științele acestea uluitoare ale lumii noastre. Pe urmă, tânărul ar trebui trimis la cele trei cuvinte ale lui Cantemir.

3. În temeiul codrului sau despre cuvântul temei

Când mergi prin pădure, mergi prin cuvântul pădure, spunea un gânditor al secolului nostru, Heidegger.

Înțelege omul experienței directe o vorbă ca aceasta ? Când iubești, mergi prin cuvântul iubire. Când cunoști, mergi, chiar fără s-o știi, prin cuvântul cunoaștere. Când rătăcești, mergi prin cuvântul rătăcire, ca fiul risipitor.

Numai când mergi prin viață și când pătrunzi mai adânc în ea, mergi prin cuvântul moarte – i-a plăcut gânditorului citat să afirme. Dar poate că voia să spună : mergi prin *temeiul* vieții. Căci tot ce este și se petrece, sau tot ce străbate omul, este străbătător cuvântului și înțelesului, până la urmă. Are temei. Iar cuvântul este atât de împletit cu temeiul, încât nu poți rosti decât ceva întemeiat, orice ai spune. Pe ce temei ai putea veni să spui că lumea nu are unul ?

Dar dacă toate se trag înspre cuvânt ca înspre temeiul lor, nu înseamnă că se întemeiază în el, ci doar că își *arată* temeiul prin el. Acesta din urmă nu e doar al gândului, este și al lucrului ; sau mai degrabă : temeiul nu e cu adevărat al gândului dacă nu e al lucrului. Limba românească are în „temei“ cuvântul potrivit și de astă dată, adică știe să spună *două* lucruri dintr-o dată, așa cum nu vor ști, poate, să spună mașinile.

S-a întâmplat, de pildă, cu pădurea străbătută de român, că acesta a mers prin ea atât de mult și atât de adânc, încât a ajuns până acolo unde trebuie să ajungă oricine străbate ceva : la temeiul lucrului. Iar Eminescu a cântat ceea ce se arată acolo :

*În temeiul codrului
Cale nu-i, cărare nu-i...*

O clipă ai putea crede că temeiul este, aici, atât de mult al lucrurilor, încât te cufundă în nepătrunsul lor, în timp ce mintea voia cu temeiul, dimpotrivă, să afle care e inima și începutul lor. „Cale nu-i, cărare nu-i“, spune poetul. Dar limba îi răspunde că temeiul este totuși pentru căi și cărări și că ele au existat, ele pot fi încă – chiar dacă s-au acoperit, cu trecerea timpului și dacă omul le-a pierdut firul. Iar atunci poetul singur spune :

*Că de-a fost vreodată cale,
Ea s-a prefăcut în vale.
De-i cărare undeva,
Numi-o știe nimenea.*

Ar trebui s-o știe câțiva, cei care merg prin pădure, căci aceștia ajung, străbătând-o, până la înțelesurile și temeiurile ei. Numai că :

*Îi pierdură urmele
Ciobănași cu turmele
Și-i pierdură semnele
Pădurari cu lemnele.*

Dar astfel, ceea ce-ți părea abatere de la înțelesul temeiului de-a fi și al lucrurilor și al gândului, devine o confirmare a lui. Iar îndărățul magiei eminesciene este adevărul acesta nebănuț, cum că soarta temeiului e de-a fi lăsat în urmă și uitat. Tocmai el, care e inima și adevărul lucrurilor, devine disparent.

Nu se întâmplă însă statornic așa ? Sfârșim uneori prin a spune, ca scriitorul acela uitat astăzi : „Ce sântem noi ? O mare înlănțuire de netemeinicie.“ (Cit. de Tiktin.)

Temeiul este ceea ce rostește lucrurile și pune totdeauna în rost gândurile noastre despre ele ; ba ne pune pe noi înșine în rost. O limbă care avea cuvântul de rost și rostire nu putea să nu-și dea un conținut pe măsura ei. Iar așa cum rostire are în el o rodnică ambivalență, de-a fi și punere în rost și cuvântare, temeiul care vine să-i dea conținut este și temelie a

lucrului și îndreptățire adusă de gând. Totul este deci să știi calea întoarsă spre temeiuri ; una care nu mai e a vieții, ci e a minții, dar nu e pentru desfășurarea minții, ci pentru buna rostuire a vieții.

Sânt totuși mai multe înțelesuri în „temei“, chiar dacă rostirii filosofice îi place să le tragă pe toate înspre acesta, schițat mai sus. Și, oricât de variate în aparență, înțelesurile se vor strânge singure în acesta, filosofic. Căci există câteva cuvinte, cu folosință liberă la început, pe care gândul filosofic implicit știe să le confiște pentru el. Astăzi, rost și rostire nu mai pot să se lepede de toga filosofiei ; și la fel face temei. Au devenit cuvinte de răspundere.

Un prim înțeles este cel de temelie – cuvântul, chiar provenind de aci, de la termenul grec, prin slavonă –, de fundament, bază (cu folosințe variate : „începură din temei a zidi“, sau „acum la iad te voi pogorî și la temeele pământului“, sau chiar în rostirea : „pârcălabul... temeiul războaielor“ – citate toate de Tiktin), un sens care dă locuțiunile : de temei („bogăția dracului nu-i lucru de temei“), fără temei sau cu temei (cu socoteală, dar și : de-a binelea, durabil), pe temeiul a ; apoi, a prinde temei, a pune temei pe, a fi temei de (regional = a fi mult, în cantitate mare).

Un al doilea înțeles e cel care face miezul cuvântului, iar dicționarele îl dau ca : motiv, prilej, pricină, cauză, rost, dovadă, argument. Aici va avea să se adâncească o clipă ghidul filosofic, spre a vedea bine care e firea și care e temeiul temeiului.

Într-un al treilea înțeles, al cronicarilor, temeiul era folosit pentru grosul unei armate, forța ei principală („Și nu se bătea temeiul oștilor, numai aripile se hărăteau“, spune Neculce).

Iar al patrulea înțeles, ultimul, ar fi cel de : toi, miez, punct culminant (ca în „temeiul luptelor“, „temeiul bâlciului sau „în temeiul nopții“, cum spune Delavrancea).

Iată deci cum se distribuie de la sine, între lucruri și gânduri, înțelesurile, *temelia* fiind a lucrurilor, *dovada* din al doilea înțeles fiind a gândului, *forța principală* fiind iarăși a lucrurilor, în timp ce *punctul culminant*, din al patrulea exemplu, aduce mai degrabă perspectiva gândului. Dar toate vin să se contopească în sensul filosofic, care, așa cum spuneau medievalii, este cel de *ratio* în toată întinderea ei : atât *ratio essendi*, cât și *ratio cognoscendi*, *ratio fiendi* și *ratio agendi*.

Dacă spui *principiu*, trebuie efectiv să adaugi : al lucrului sau al gândului (iar grecii spuneau, cu *arché*, mai mult al lucrurilor). Dacă spui *ordine*, trebuie iarăși să adaugi : *ordo rerum* sau *ordo idearum*. Dacă spui *cauză*, trebuie să te gândești la nex causal în sânul realității, sau conexiune causală în cunoașterea ei. Toate întemeierile au nevoie de întregirea aceasta îndoită, pe când temeiul românesc – ca și *Grund*-ul german – poate sta singur, căci a triumfat asupra dualismului. Dacă nu ai mers până la temeiul acela care e și al lucrului și al gândului, nu ai dat de temei.

Și de aceea, „în temeiul codrului cale nu-i, cărare nu-i“. Dar tăria gândului este să croiască din nou căile, dincolo de uitările ciobănașilor și pădurarilor.

4. Temeiuri

Fericit cuvântul temei, pe care poți să-l folosești și pentru principiu și pentru cauză și pentru rațiunea de a fi ori de a face un lucru. E un cuvânt care pune în încurcătură pe grămăticii. Să fie un substantiv abstract, ca : principiu, cauză, rațiune ? Nu tocmai, fiindcă – iată – poți spune „temeiul codrului“, cum spui inima carului ; se folosește la noi expresia de „temeiurile casei“, pentru grinzile așezate pe zidul temeliei ; sau alteori temei este ridicătura de zid pe care e așezată vatra (inima) casei. Și chiar în general, cum să numești „abstract“ substantivul care dă temelia și principiul de concrețiune al lucrurilor ?

Undeva, atunci, limba noastră, cu întârzierea ei în concret, ar părea să sfideze filosofia. Să vedeți însă cât de bine o slujește și tocmai cu „temeiuri“.

Ceea ce a făcut în mai multe rânduri dezastrul filosofiei a fost desprinderea ei de lume. Principiile, cauzele, rațiunile au părut că pot fi privite ca desprinse. Deși relative față de ceva – cum e limpede cauza față de efect –, ele par să aibă o întâietate, care făcea pe greci să susțină că ceea ce precede e mai bun decât ce urmează, cauza are în ea mai mult decât efectul, după cum rațiunile lucrurilor se constituiau, la Hegel, într-o Rațiune și un Spirit care se jucau de-a v-ați ascunselea cu lumea. Principiile, cauzele, rațiunile pot fi libere.

Dar temeiurile *nu sânt libere*. Nu poți să te gândești la temeiuri fără să concepi lucrurile ale căror temeiuri sânt. Temeiul codrului nu e fără codru. Iar temeiurile nu zac, ca mumele gotheene din *Faust II*, în pustiul lor, ci

sânt o dată cu lucrurile, sau nu sânt. Ba, în realitate, întâi ai lucrurile și pe urmă ajungi la temeuri. Gândirea filosofică merge de-a îndărăteala și progresul ei este regresism, în aparență, ca fiind întoarcere către fundamente.

Aceasta și este marea noutate a gândirii filosofice – iar o dată cu ea a întregii noastre culturi –, de la Kant încôace : mersul îndărăt către acele temeuri *care să te readucă la lucruri, iar nu să te abată de la ele*. Este aci o noutate atât de radicală, încât Kant a trebuit să dea nume nou lucrurilor, vorbind despre „transcendental“, care e altceva decât transcendent.

Către principii, bineînțeles, merge orice gândire, iar principiile sânt gândite ca transcendente sau imanente, dincolo de lume sau în lume – asta e tot. Dar transcendentalul e ceea ce este dincoace de lume, ceea ce face cu puțință lumea (la Kant, timpul, spațiul și categoriile) și ceea ce în orice caz nu poate fi fără lume. Sânt temeurile, care trimit necesar către întemeiere. Ceea ce a adus nou Kant este facerea cu puțință, lumea transcendentalului, laboratorul. Îți poate plăcea ori nu, dar aceasta e lumea în care trăim de atunci.

Grecii trăiau într-o lume a realului. Medievalii trăiau într-una a transcendentului. Noi trăim într-una a transcendentalului.

Nu mai putem fi într-o lume fără temeuri, una a realului transfigurat până la mit, ca la greci, oricât de frumoasă ar fi ea ; nu mai trăim nici într-o lume de temeuri suspendate în cer, ca medievalii. Trăim într-o lume de principii angajate, una *cu* temeuri. Într-un sens, trăim în lume cu tot dindărătul ei (cu subconștientul ei, cu inconștientul ei, cu larvarul, geneticul și istoria ei, cu facerea ei cu puțință, în mare cu dialectica ei). Nimic nu este ce este numai, pentru noi. În fața fiecărui lucru, ne întrebăm ce temeuri are să fie.

Grecii iubeau natura așa cum era, divinizând-o până și în tufișurile, în stâncile și în apele ei. Medievalii batjocoreau natura : minunea aceasta a ei, care e arborele, le părea să aibă o proastă așezare, căci arborele, spuneau ei, stă cu creștetul în jos, cu gura în pământ și cu picioarele în aer. Modernii, de la Kant încôace, *reîntemeiază* statornic natura.

Nu știm bine cum se poate înțelege în alte limbi gândul lui Kant, care e și demersul lumii moderne ; dar limba română dă oarecum măsura noutății lui. Dacă spui că e vorba de lumea transcendentalului, care este în fapt una a temeurilor, atunci nu mai poți confunda transcendentalul cu transcendentul, cum se face statornic și după Kant, pierzând tocmai marea

lui noutate. Căci temeiurile nu sânt dincolo și nu sânt niciodată gata date ; ele scriu neîncetat Cartea Facerii.

Dar temeiurile însoțesc, cu înțelesul lor și treapta de gândire ce a urmat lui Kant. Căci în lumea transcendentalului, care e una a laboratorului în toate înțelesurile, se mai întâmplă ceva : temeiurile, care prin firea lor nu sânt libere, tind totuși să devină independente. Sau mai degrabă : cugetul care le gândește caută să vadă independența lor față de angajarea dată, chiar dacă nu și libertatea lor față de orice angajare.

Trecerea aceasta pe care a făcut-o conștiința noastră de cultură a fost descrisă ca o trecere de la *de ce* ? la *de ce nu* ? De ce nu și alte temeiuri ? De ce nu și alte geometrii ? De ce nu și alte sisteme de axiome ? De ce nu altă economie, altă societate ? Iar „de ce nu ?“ s-a dovedit nu doar mai bogat, dar și mai adevărat decât „de ce ?“. Atunci lumea temeiurilor s-a bucurat în adâncul ei și s-a pus pe lucru.

În ce liberă creștere, în ce demonie a temeiurilor, nu am intrat... Nu numai matematicile își dau alte temeiuri (și dacă limba lor n-ar fi universală, ce bine s-ar putea spune : „sistem de temeiuri“, în loc de „sistem de axiome“), dar și muzica își dă alte temeiuri și cântă potrivit altor game, artele toate vin și ele să-și dea noi temeiuri, natura însăși e reîntinerită, corectată, educată, iar astfel temeiuri noi vin să stea lângă temeiuri, nici unul străin de angajarea în real, firește, dar toate cerând dreptul să pună în discuție realul, în numele spectralului și al pre-realității. Trăim într-o pre-realitate (vom fi, vom ajunge, vom face, ne vom bucura), care e marea și binecuvântata dezlănțuire a temeiurilor, în zilele noastre.

Dacă aceasta este, într-un fel, noutatea lumii de la Kant încoace, atunci gândul că limba noastră de pădurari, oieri și dieci este pe măsura filosofiei îți dă încredere în destinul graiurilor naturale. Ele nu vor avea soarta, poate, să fie înlocuite. Ba nici nu vor trebui să fie înlocuite, căci este în ele *amintirea*, pe care niciodată limbile făcutului n-o vor putea pune în joc.

În temeiul românului este sănătoasa temelie, cum e inima vetrei sau inima codrului. Limbile noi în schimb ar fi ca pădurile plantate, niște codri fără de temei nicăieri. Iar ele nu ar fi în măsură să spună ceea ce o limbă ca a noastră, cu concretul ei, poate totuși aduce ca întâmpinare demoniei de astăzi a temeiurilor : e frumos ce se întâmplă, e măreț pentru om, dar vedeți o clipă și care e temeiul temeiurilor voastre ; vedeți unde e inima lucrurilor, ca nu cumva să nu mai bată în ele nici o inimă.

5. Cumpăt, computer și cumpătul vremii

Spre a vorbi de împrejurările unui ceas, de starea lucrurilor dintr-un timp dat, de concursul anumit al unor evenimente, noi spunem astăzi „conjunctură“. Aveam totuși la îndemână o expresie care spunea mai bine lucrurilor pe nume și ea este *cumpătul vremii*.

Se spunea, așadar, cumpătul vremii, în ceasul acela de cumpănă, în care graiul nostru el însuși și-a găsit cumpătul ; și dacă nu ne putem întoarce – dar de ce nu, *uneori* ? – la rostirile de altădată, le putem mângâia cu gândul, așa cum putem să le reînsuflețim amintirea.

Eminescu se întreba, la un moment dat, dacă nu cumva au dreptate „învățații ce susțin că limba și legile ei dezvoltă cugetarea“, iar nu invers. S-ar putea deci, într-o măsură cel puțin, să nu gândim noi înșine, mai mult decât gândește o limbă, sau o experiență spirituală, prin noi și atunci trebuie să știm, în fiecare „conjunctură“ istorică, să ne regăsim în adevărul nostru mai adânc.

În cumpătul vremii de astăzi se întâlnesc, din perspectiva noastră românească, două cuvinte : tocmai acesta de cumpăt – și cel de computer, calculator, mașină electronică de calculat. Ele poartă cu ele două lumi, două experiențe istorice și două mentalități diferite, dar au fost cândva înfrățite și sânt sortite să se recunoască unul într-altul, dacă lumea de azi nu vrea să intre în descumpănire.

Amândouă se trag din limba latină. E foarte probabil că și cuvântul nostru se trage din *computus* = socoteală, deși unii filologi sugerează că s-ar trage din *compitum* = răspântie, ce ar fi dat un verb însemnând : a sta la răspântie de drumuri, a-și căuta drumul, a fi în căutare, în cântărire. Dar, până la urmă, chiar filologii care susțin că nu s-ar trage de-a dreptul din *computus* admit că în cuvântul nostru s-a întipărit înrâurirea cuvântului latin pentru socoteală. – „Computer“, în schimb, vine limpede de la a calcula, așa cum multe cuvinte din limba engleză au luat și au păstrat întocmai sensurile originare. (Când împrumuți, iei ce ți se dă. Când pleci de acasă cu lucrul – ca noi cu latina – el călătorește și se preface o dată cu tine).

De la început, astfel, de la simpla considerare a cuvintelor, îți dai seama că unul e bătrân, altul tânăr ; că se vor înfrunta, o dată cu ele, o lume care a îmbătrânit înțelept, cu una a tinereții care nu vrea să știe decât de geniul și fapta ei.

Cuvântul nostru este chiar atât de bătrân încât nu mai știe bine de unde se trage, cum am văzut-o. Totuși stăruie și în el, în orice fel l-ai lua, calculul, acel calcul care și în alte cazuri (seamă, socoteală) duce numărarea și enumerarea până la *chibzuință*.

Cumpătul este însă bătrân și pentru un alt temei : pentru că a trecut prin multe. A început de la socoteala pe care și-o face omul, fie și numai când stă la răspântie de drumuri. („A sta pe cumpăt“, se spunea, ceea ce însemna a chibzui.) Da aici, în chip firesc, s-a trecut la chibzuință, reflexiune, prevedere și astăzi, prin extensiune, la echilibru sufletesc, judecată dreaptă, stăpânire de sine.

Numai că, dacă astfel „cumpăt“ părea să descrie doar comportarea omului și dădea expresii ca : a-și pierde cumpătul, cu cumpăt bun, fără cumpăt, cuvântul nostru se putea lăsa preluat și de lucruri, ca atâtea alte cuvinte românești, în care parcă poți citi o ușurință specifică de-a trece de la lucruri la om, sau răsturnat, de la om la lucruri. „Observându-se cumpăt și armonie în toate“, se putea spune (cit. de *Dicționarul Academiei* din 1934). Iar verbul a cumpăta îndrăznește și mai mult, să treacă întru totul pe socoteala lucrurilor și astfel să se spună, ca în veacul trecut : „Așa au cumpătat vremea, de au fost tot bună și călduroasă“.

Firește însă că omul își lua asupra-și partea mai bună din cuvânt : cumpătul ajungea să însemne cugetul, părerea omului – o Pravilă spunea : „Într-o fire și într-un cumpăt“ – sau ajungea să însemne cumpăneala, dreptatea, justa măsură a făptuitorului, în așa fel încât istoricul mai vechi să scrie : „Împărați... cu bun cumpăt“.

Omul chiar reținea pentru el atât de mult cumpătul încât îl prefăcea în precept de educație morală, dându-i înțeles de moderație, înfrânare, sobrietate. „Cumpăt trebuie în vorbă“, spunea Țichindeal, așa cum versul popular spune :

*Rea bucată-i dragostea
Cin-apucă-a o-nvăța
Și n-o știe cumpăta...*

Mai ales cu verbul a cumpăta s-au putut rosti gânduri frumoase pe această linie, căci verbul însemna : a potrivi cu înțelepciune, a orândui, a dispune, ca în :

*Ține, Doamne, ce mi-ai dat,
Că bine m-ai cumpătat.*

Dar verbul însemna și a se îndemna, a se strădui, ca în „Mulți împărați ... s-au cumpătat de-au cercat până au găsit izvorul vieții“, dintr-o Pravilă. Verbul începea astfel să capete un sens neutru și atunci însemna a îndruma, îndemna, sfătui, a potrivi pe cineva să facă un lucru :

*Frunză verde lemn uscat,
Mândrele m-or cumpătat,
Ca să plec seara în sat.*

Începea chiar, treptat, să se piardă îndemnul moral ; se pierdea și socoteala, iar cuvântul cumpăt, ca și verbul cumpătare, putea însemna, până la urmă, nu dreapta măsură, ci greaua încercare sub care ți se întâmplă să cazi. „La ce pacoste grea m-ai cumpătat tu pe mine“, stă scris în *Lexiconul* din Buda.

Cumpătul cel bun și înțelept, substantivul, se lăsa el însuși otrăvit de veninul vieții și încercărilor, sfârșind prin a da – în mâna omului – expresia aceea stranie de „pre supt cumpăt“, care însemna : într-ascuns, în taină, pe din-dos, pe furiș, cu perfidie, cu vicleșug („L-au scos... pre supt cumpăt îmbrăcându-l în haine proaste“, zice un Letopiseț), o folosință pe care Tiktin mărturisește că nu știe s-o explice, pe când *Dicționarul Academiei*, redactat sigur aici de Sextil Pușcariu, partizan al etimologiei *compitum* = răspântie, explică : pe drum furișat, ascuns. De altfel, analiza pe care o face aci marele lingvist și care începea cu „a sta în cumpăt“ = a chibzui, cu sensul bun de a socoti, a reflecta, a discerne, se încheie la el, într-un fel, tot cu „a sta în cumpăt“ (ca în *Etymologisches Wörterbuch*, de S. Pușcariu), însemnând însă acum contrariul : a fi *nehotărât*, a nu ști încotro.

Căci în experiența vie a omului, bine și rău, a ști și a nu ști, a fi hotărât și a nu fi, se întâlnesc și undeva se acoperă, iar calculul devine lipsă de calcul. Cuvântul viu se împărtășește de la perplexitățile vieții. Cumpătul ar fi îmbătrânit și s-ar fi tocit, ca alte cuvinte, dacă, după ce a făcut atâta drum prin cugetul omului, însoțindu-i binele, indiferența și chiar răul, nu s-ar fi regăsit curat, cu măsura lui plină, reproiectându-se în lucruri și devenind „cumpăt al vremii“, sau regăsindu-se în cuget ca dreaptă socoteală.

Ce altfel decât bătrânul cumpăt, care din calcul putea sfârși în lipsă de calcul, este cuvântul tânăr al calculatoarelor, computer ! El spune un singur lucru, ca orice făptură tânără și nu vrea să știe de altceva. Fratele său bătrân, cumpătul, de care el nu mai știe nimic, ar avea atâtea să-i povestească. Dar el, tânărul, nu are timp de istorisiri, ci are totul de făcut. Dacă ei s-ar întâlni acum, confruntarea lor ar fi ceva straniu : unul, cumpătul, un arbore vechi, stufos, cu rădăcinile bine înfipite în pământ, altul, o unealtă năzdrăvană din povești, alergând peste lume și făcând minunății.

Dar nu se oferă astfel cugetului românesc puțința să-i confrunte ? Nu e confruntată astăzi însăși lumea noastră, în care cuvintele au știut să îmbătrânească, cu o lume în care cuvintele sânt tinere și încinse de neastâmpărul faptei lor celei noi ?

Iar ceea ce e mai straniu ca toate, în cumpătul vremii, este că popoare tinere, ca al nostru, au cuvinte bătrâne, iar popoare pe care, într-un fel, istoria le-a îmbătrânit poate prea repede, au uneori cuvinte tinere. Atunci, în cumpătul vremii, filosofarea bună devine dintr-o dată posibilă, în colțul acesta de lume românesc.

O lume a calculului, cum va fi tot mai mult lumea de mâine, stă cu incalculabilul ei în fața cugetelor. Ea le dă realități noi, înțelesuri noi, ba vrea să le impună și limbaje noi. S-ar putea ca unele limbi să consimtă mai lesne preschimbării lor cu limbajul. Altele, cum este și limba noastră, nu. În cuvintele noastre, adesea prea stinse, prea înțelepte și prea străine de spiritul științific – cum era „fire“ sau cum e „cumpătul“ acesta –, este totuși o experiență de viață care, cu măsura ei tocmai, poate sta alături de nemăsuratul faptei. Computer-ul va putea orice ; dar e o întrebare dacă va avea și cumpăt. Sântem atunci datori lumii cu înțelesurile noastre.

Dar nu cu simple discursuri pe tema riscurilor față de om ale lumii de mâine. Am merita ca lumea noastră românească, cu experiența ei spirituală, să consimtă și mai mult demoniei tehnice. Într-o lume a naturii încă nedegradate, ca a noastră și care nu a fost niciodată una de nisipuri ori puste, într-o lume a concretului și măsurii, de care dau socoteală atâtea cuvinte, este probabil că nu s-ar ajunge atât de lesne la mecanizarea omului, la nevroze, la conformisme sau la o nouă alienare, cea a „unilateralității“, cum s-a spus. Așa cum universalul se poate întrupa în cuvântul românesc, noutatea de azi a lumii poate fi însușită de omul ce-l rostește.

E adevărat, prima dată, acolo unde a venit drum de fier au pierit cântecele, cum se întrista Eminescu. Dar la a doua revoluție tehnică a lumii,

acolo unde vin computer-ele, s-ar putea să nu piară cumpătul. Căci totul vine să-l ceară și ferice de lumile care nu trebuie să-l invente, ci îl au.

V

VIAȚĂ ȘI SOCIETATE

1. Partea noastră de cer

Dacă s-ar întreba cineva de ce dăm atâta însemnătate câtorva cuvinte românești, am răspunde : pentru că aceasta e partea noastră de cer.

Observatorul nostru astronomic are, printr-o convenție internațională bine stabilită, sarcina de a explora partea de cer care cade sub lunetele noastre. S-ar putea ca din Honduras să se vadă stele mai frumoase ; dar *acestea* sânt stelele noastre.

Ridici ochii spre cerul moral de care vorbea Kant și întâlnești în zona noastră un fel de stea dublă : expresia se cade – nu se cade. Nici o convenție internațională nu te obligă să-i analizezi structura și să găsești în ea semnificații etice deosebite. Dar dacă te uiți mai îndelung, dacă apoi pui față în față ce ai deprins din alte zone ale cerului moral cu ceea ce stă acum sub ochii minții tale, înțelegi că din se cade – nu se cade s-ar putea alcătui un întreg tratat de etică.

Mai încolo, sub cerul tău, vezi o stranie dâră luminoasă, care nu e altceva decât Galaxia Căderii. Iarăși, nimeni nu te obligă să faci din cuvântul nostru „cădere“, care există în toate limbile, un sistem de filosofie. Dar dacă sânt în cuvântul acesta, învâlmășite ca într-o nebuloasă, atâtea înțelesuri despre lume și om, atâtea căderi care coboară, căderi care urcă sau căderi care stau pe loc, atunci cum poți să lași cuvântul în haosul și risipirea lui ? Cine să-l exploreze, sub ce alt cer ?

Și, la fel, nu-i e dat altuia, dintr-alt colț de lume, să contemple tot ce e luminat și întunecat în „sinea“ (sinea omului, a lucrurilor), în steaua aceasta care palpită, care se dezvăluie și învăluie neîncetat.

*Multe stele sânt pe cer
Care toate-n ziuă pier,
Și mai mari și luminoase,
Nu-s ca mândra de frumoase,
C-așa merge de frumos,
Gândești că scrie pe jos.*

Așa s-ar putea să stea lucrurile cu unele din cuvintele noastre, ce par a scrie pe jos înțelesuri noi. Dar aci se iscă primejdia de a orbi, tot privind doar la cele din peticul nostru de cer și de a crede că mândrele noastre sânt mai frumoase ca altele. Să vedem atunci ce îndreptățiri avem, nu să spunem chiar atât de mult cum vrea cântecul, dar să credem că partea noastră de rostire merită să fie explorată în rând cu celelalte.

Într-o însemnare postumă, intitulată frumos *Stratul mumelor*, Lucian Blaga vorbea despre metafizicile cu puțință în trecutul nostru, „dacă li s-ar fi dat să fie“. Dar nu numai metafizicilor nu le-a fost dat să fie în acel trecut ; nici culturii celei mari, nici aspirațiilor istorice superioare ale comunității noastre, nici atâtor năzuințe ale insului românesc. Ce s-a întâmplat oare cu toate aceste începături, care adesea n-au rămas decât în gând ? Nu s-au sedimentat ele undeva, într-un strat al mumelor ?

Când ne întrebăm cum e cu puțință ca limba noastră, ce pare de rând, să poarte câteva comori ale gândului în ea, ne spunem că răspunsul ar fi : tocmai pentru *partea netrăită* din ea. Poate că tot, sau o bună parte din tot ce nu s-a împlinit la noi, s-a stratificat în cuvânt. Cum să explici altfel pe „dor“ ? Și o încărcătură de dor, ca o aură în jurul cuvântului, îți apare câteodată în vorbele noastre netrăite.

Dar mai este ceva care poate da preț cuvântului : nu e numai netrăitul care s-a sedimentat în limbă, este și *nedezlegatul* limbii ei însăși. Cum să nu avem mai multe implicații de gând, cum să nu fie cerul nostru mai încărcat de probleme și surprize decât zonele de cer care au fost atât de mult explorate ? Când te uiți la limba franceză și la felul cum a fost explorată și folosită în toate nuanțele ei, de către curteni, de clasicismul veacului al XVII-lea, de moraliști, de saloane, de diplomați și de grămătici, te întrebi cât *rest* păstrează ea. Când vezi limba engleză explorată în zonele ei ultime încă din 1600, cu jocurile de cuvinte din *Romeo și Julieta* sau rafinamentul poeziei lui Ben Jonson, te întrebi ce surprize de gând (cele de expresie sânt tocmai lotul ei) mai poate rezerva ea.

La noi limba era nedezlegată. Încântarea filologilor, în veacul trecut, de a avea în față o limbă neexplorată și cu un destin atât de miraculos ca limba română, ar putea fi regăsită și astăzi pe toate planurile. Hasdeu a intrat în delir în fața limbii române. S-a avântat în acel *Magnum etymologicum* (în fața căruia fiecare se grăbește să întrebe : până la ce literă a ajuns ? dar ar merita replica lui Hasdeu însuși către un prieten : până la ce literă ai citit ?), unde nu numai că analizează și speculează asupra cuvintelor date, dar

regretă dispariția câte unuia ca *adint*, „căci nu-l putem înlocui decât cu perifrasticul bag-seamă, iau-aminte“ ; regretă pierderea lui *amăgeu* ; relevă înrădăcinarea, specific nouă în sânul limbilor neolatine, a câte unui cuvânt ca *aflu*, sau strania evoluție a câte altui cuvânt ca *agonisesc* (înrudit cu agonie), ca și uluitoarea etimologie – dacă ține – a lui *zănatic*, care ar proveni din *dianaticus*, de la zeița Diana și care, păstrând amintirea unui ritual religios, ar fi de o însemnătate filologică de prim-ordin.

Toată această bucurie, chiar în formele ei delirante, de a întâlni noul în lumea dimprejur, în peticul nostru de cer, poate fi și una a gândului, așadar. Când începi să explorezi bolta pe care sânt înscrise cuvintele noastre, îți ies înaintea tot felul de stele noi, pe care nu le vedeai cu ochiul liber. Pe de altă parte, în afara cuvintelor, sânt formele expresive de rostire mai întinse, sau particulele mici de tot. După ce ai întâlnit negația și negativitatea hegeliene, este o încântare să vezi ce face prefixul *ne-* în limba română, spre deosebire de *in-*, care e neproductiv ; sau să vezi ce face particula „s“, care smintește cuvintele, ori, în sfârșit, să vezi că pe lângă *nu* noi avem și pe *ba*, care nu știi bine cum se întâmplă că sfârșește prin a fi un *da*, căci din negație devine un întăritor.

Ba, dacă întârzii la problema aceasta a negativului în limba română, îți iese înaintea o stranie făptură și de limbă și de gând, care-și zice Nefârtate, ne-fârtate. Ce adâncă ar putea fi, pentru cunoașterea omului, cunoașterea aceasta a anti-omului, așa cum materia s-a oglindit în anti-materie, protonul în anti-protoni și corpii în anti-corpi. Limba noastră te duce singură la întâlnirea cu Celălalt, care prin participația lui la lume o confirmă dezmințind-o, întocmai ca negația hegeliană. Logicianul și eticianul ar avea ceva de învățat de la drac.

Toate acestea și multe altele sânt aici, sub lunetă. S-ar putea ca marile limbi culte, ori dimpotrivă altele, ca limbile bantu, să fie mai interesante sub multe raporturi. Dar ele nu sânt pe cerul nostru. Sau, într-un fel, sânt și ele, căci fără adâncirea în alte limbi și fără limbile clasice, inclusiv sanscrita, nu-ți cunoști până la capăt propria limbă. Dar este și aici adevărată vorba lui Cantemir : „din limbi străine să înveți și în limba țării tale să scrii“. În alte ceruri să privești și sub cerul lumii tale să visezi.

2. A dulce spure

Cu veacuri în urmă, când în Maramureș se vorbea sub semnul rotacismului, astfel încât la bine se spunea „bire“ și la spune „spure“, limba noastră a fost confruntată cu problema compunerii cuvintelor. S-a dat atunci o luptă, în cugetul călugărilor aceloră bătrâni, care se vedeau îndemnați – poate sub influența husită, în orice caz sub influența luterană – să traducă, așa cum puteau, alcătuirile fericite ale limbii grecești turnate în slavonă ; s-a dat o luptă și limba noastră de atunci nu a biruit. Dar ceva s-a câștigat din lupta aceea, iar astăzi încă, dacă vrei să-ți înțelegi graiul și să-ți încifrezi gândul în el, este rodnic să-i vezi pragurile atinse atunci.

Sântem surprinși să vedem – scrie Densusianu în *Istoria limbii române* – marele număr de cuvinte compuse din scrierile vechi, „deoarece știm că limba română nu e prea bogată în formații de acest gen“ (vol. II, reed. 1961, p. 231). Ele reproduc cuvintele slave, „adesea în alcătuiți ciudate, contrare spiritului limbii noastre“ ; totuși uneori se întâmplă să aibă un caracter românesc, recunoaște Densusianu. Dar când reușesc ? Și dintr-o dată căutările limbii din secolul al XVI-lea se mută în zilele noastre.

E ceva de ființă vie într-o limbă, de ființă care-și încearcă în fel și chip sorții de bună așezare în lume. În mare vorbind, este în orice limbă ceva din rațiunea căutătoare, sau din natura care face tot felul de încercări. Dacă natura greșește și pune pe lume întruchipări ce n-au viață mai lungă, cum să reușească dintr-o dată limba ? Dar ea încearcă la fel ca natura – și-i urmărești cu duioșie lungă-răbdarea și bună-sufleția.

Căci în toate felurile s-a zbuciumat limba aceasta să pună pe lume cuvinte ca lungă-răbdare și bună-sufleție. A încercat să spună lege-călcare și de-oameni-iubire, pace-făcătoriu și de-Dumnezeu-văzătoriu, mai-mărie (superioritate) și asupra-luare (lăcomie) ; a încercat dulce-credincios și mare-grăitoriu, a bine-vremui și a înainte-sta, dar nu i-a reușit. Ai fi dorit ca un cuvânt cum este mai-mărie să se păstreze și să-și generalizeze formația, căci ar fi fost de mult folos gândului spre a reda raportul de superioritate. Nu s-a putut. Dacă nu regreti că purtătoriu-de-grijă (intendent) n-a rezistat, nici supus-înțelegătoriu (umil) sau plod-purtătoriu, în schimb câte un cuvânt ca potrivădare, pentru răsplătire, ar fi meritat să rămână, cum ar fi meritat, poate, omuiubire.

Cu două adverbe, totuși, i-a reușit mai bine limbii și de aici s-au născut câteva feluri de dulce-cuvântare pe care nu le putem da lesne uitării : cu bine și cu dulce, care amândouă traduc, indirect, „ev“-ul grec, pe bun. Găsești în *Psaltirea Scheiană* a bire da, a bire face și bire faptă, găsești a bire grăi și a bire vrea. Dacă ne place, prin îndurarea lui Sadoveanu, „acolo șezum și plânsem“, nu se poate să nu ne miște : „Dulce spusă dreptatea ta“ ; nu ne pot rămâne străine forme ca bine vruș, bine vrut-a („Bine vrut-ai, Doamne, pământul tău“). Iar locul tradus din Psalmul 92 :

Cu dulce frumsețe se învești

e un fel de a dulce spune pe care nu-l regăsește lesne vorbirea noastră de astăzi.

Numai că nu e destul să ne iubim limba ca o podoabă. Din rostirile ei, reușite ori nereușite, este ceva de învățat despre firea și puterile ei, câte sânt și așa cum ne sânt date.

E semnificativ că aproape singurele compuneri care țin sânt cele cu verb (binefacere) sau cu substantive născute din verb (înaintemergător), dar mai ales cu verbul modulat de adverbe. Limba noastră pare să aibă o virtute de toată însemnătatea : aceea de a îmblânzi verbul. Ea îl pune lesne în ordinea substantivului, nu numai sub forma infinitivului lung (ca în de-oameni-iubire), dar deopotrivă în forma de substantiv verbal cu sufixul -or (grăitor, dătător), care se întinde, ca și infinitivul lung, peste aproape întreaga arie a verbului. Poate de aceea nici nu avem neapărată nevoie de atâtea cuvinte compuse, verbul substantivat având bogăția în el. Compunerea e deseori exterioară ; iar dacă totuși limba greacă ori cea germană sânt de invidiat pentru compunerile lor vii, poate că și limba noastră ar trebui invidiată pentru stăpânirea ce obține asupra demoniei verbului, când îl învestește drept substantiv.

Dar zăgăzuirea verbului, prin trecerea lui în substantiv (alături de care se poate aminti și de cea, atât de variată, prin împlântarea prefixului „în“ în fluiditatea verbului) nu reprezintă singurele mijloace ale limbii noastre de a îmblânzi verbul, păstrându-i totodată bogăția. Există un mijloc de a-i *spori* bogăția și cu el înțelegi mai bine cum poate înfrunta sau ocoli limba noastră problema compunerii : este modularea verbului *prin adverb*. Câteva compuneri îi reușesc limbii, cum vedem cu a bine-grăi și dulce-vestire. Dar

poate că limba noastră trece dincolo de nevoia compunerii directe, tocmai pentru că are la dispoziție forme adverbiale ce echivalează compunerea.

Aci limba veche vine să ne învețe ceva, nu numai *pentru*, dar și *despre* graiul nostru și profilul lui spiritual. „Limbă română veche – spune același Densusianu (în vol. II, p. 160) – e foarte bogată în forme adverbiale [...] oglindind o expresivitate care ar putea fi invidiată de limba modernă.“ Că am pierdut adverbe frumoase și expresive ca a-vremi (din când în când) sau cătelin (încet, liniștit), de-a firea (într-adevăr, efectiv, ca în „de-a firea pământ și cenușe sânt“) sau estimpu (anul acesta) ca și volnic (de bunăvoie, spontan), este întristător. Dar n-am pierdut sensibilitatea pentru adverbe.

Poate că toată înțelepciunea de viață și de gând a omului nu e decât o chestiune de adverb, la urma urmelor. Sau poate că viața este : felul cum știi să te aperi de agresivitatea verbelor. Ceea ce ai în față și ceea ce ești, ce se întâmplă și ce ți se întâmplă, totul se lasă transpus, în limbă, în câteva sau în nesfârșit de multe verbe. Cunoașterea, de la aceea a simțurilor până la gând, îți pune înaintea un univers de verbe ; sentimentul te îneacă sub verbele lui, iar voința le sporește numărul, cu imperativele ei, ridicole ori mărețe. Vorbirea nu e decât umplerea golurilor din jurul câte unui verb (cum sugera Sextil Pușcariu în acea unică *Limbă română*), iar viața înseamnă, în fond, a suporta exercițiile de conjugare pe care le face firea asupra-ți, cu verbe ca : a dori, a înseta, a flămânzi, a visa. Să treci verbul în substantiv, nu e destul spre a-i zăgăzui curgerea. Să-i muți albia cu ajutorul unui adverb...

Câte o limbă mare, cum e limba germană, pare totuși deficitară în adverbe, sau în frecvența lor de folosire ; atunci verbele rămân să-și proclame imperativele nude și să mobilizeze pe om în consecință. Alte limbi în schimb, ca franceza ori limba noastră, vin să mlădieze verbele și să le nuanțeze mesajul. Și nu e destul nici să așezi acțiunea în ceasul sau în locul potrivit, cu adverbele de timp și loc, cât mai ales trebuie s-o nuanțezi cu adverbele de mod. Ai putea spune că viața e o chestiune de adverbe de mod : o chestiune de poate, sigur, cumva, probabil, ca să zic așa, tocmai, oarecum sau foarte.

E probabil că, atâta vreme cât își va vorbi graiul, românul nu va gândi și faptui *simplificat*. Când deschizi ultima gramatică a limbii române, cea din 1963, și vezi pe șase pagini varietatea adverbilor de mod, în timp ce pentru restul adverbilor nu e decât o pagină, prinzi puțină încredere. Cu limba sa țărănească, dintr-o dată săltată la speculație în veacul al XVI-lea, omul de

aci s-a trezit în măsură să moduleze și să facă suportabil insuportabilul Verbului.

Acestea le poți învăța, din luptele pe care le-au dat, în chiliile lor, abia știutorii de carte ostași ai limbii noastre. Lor trebuie să le aducem mulțămită, căci de la ei, maramureșenii, a plecat Coresi, care face începătura culturii acesteia românești.

Nu vom reține, poate, mai nici una din încercările lor de compunere a cuvintelor : sânt ca speciile acelea ale naturii sortite extincțiunii. Dar, spre a le mulțumi cu adevărat, ar trebui totuși să reținem una și anume tocmai mulțămita lor, care suna : *dulcedăruire*. Ei traduceau naiv prototipul grec : *euharistó*, har bun ție, dăruire bună ție. Dar îl traduceau atât de frumos, încât dacă astăzi, din când în când, în loc de mulțumesc ne-am spune unii altora *dulcedăruire*, strângerea noastră de mână ar fi, poate, mai bună.

3. Viețuire lină și cumplită

Straniu lucru, să păstrezi din tot buchetul de funcții ale unui cuvânt doar o funcție și din risipa lui de înțelesuri doar un înțeles. Toată exuberanța vitală a câte unei făpturi spirituale, cum e cuvântul, se poate stinge uneori, iar cuvântul se închircește atunci și se fosilizează, până la a deveni ce a ajuns *cumplit* în limba noastră : un termen monovalent și ca funcție gramaticală și ca înțeles, în care cel mult mai poți citi ceva, ca într-o fosilă.

Dacă tot ce este viață și evoluție înseamnă diversificare, cum s-a spus, atunci cum e cu puțință ca, dinainte de controlul lucid adus de grămăticiei unei limbi atunci când ea devine cultă, aceasta să-și înghețe cuvântul în câte un înțeles, în câte o spaimă ? Straniu lucru.

În *cumplit* regăsești degrabă varietatea funcțiilor, cea de a fi verb (a cumpli), substantiv (cumplire), adjectiv (cumplit) și, bineînțeles, adverb. Astăzi cuvântul nu are decât ultimele două folosințe, care sânt ca și una. Pe de altă parte, a cumpli, cumplit, cumplire aduceau o varietate de înțelesuri. Astăzi a rămas din ele doar spaima.

Se putea astfel spune și s-a spus : „viețuire lină și cumplită“, în măsura în care cuvântul deriva din *compleo*,-ere și păstra înțelesul de a umple, împlini, completa. În veacul al XVI-lea, *a cumpli* însemna a isprăvi, a consuma, dar și a sfârși pe cineva, a pierde, a face să dispară, iar la relexiv însemna a dispărea, a sfârși. „Să se cumple răul păcătoșilor“ (să ia sfârșit) ; „să cumple sămânța lor“ (să piardă, să facă să dispară), spunea Coresi.

Aproape de noi, chiar un Gala Galaction putea traduce, cu forma reflexivă în sens de pierdere, risipire : „Cumpliră-se în deșert zilele lor“. Dar pentru sensul, tot reflexiv, de a pieri, a se pierde, stinge, oricare scriitor de astăzi l-ar invidia pe diacul acela care a putut scrie : Cumpliră-se ochii miei în cuvân-tul tău“.

Trecut în substantiv, a cumpli dădea *cumplire* și chiar *cumplit*, cu pluralul *cumplete*. Cumplire însemna sfârșit, capăt – „Și măriei lui nu e *cumplire*“ (ea nu are sfârșit), sau altă dată : Spune-mi, Doamne, *cumplirea mea*“, cum stă scris în *Psaltirea Scheiană* –, apoi însemna neîndurare, cruzime, ba chiar zgârcenie, lăcomie, cu ultimele sensuri întâlnite la Anton Pann. Iar substantivul *cumplit* păstra în plus înțelesul frumos de totalitate, ca în „*cumpletele* (totalitatea) datoriilor mele“, din Dosoftei, sau înțelesul de conținut complet, capăt, margine, sfârșit, limită extremă. „În *cumplitul* lumii“ stă scris tot în *Psaltirea Scheiană*. Cât despre *cumpliciune*, cu sens de cruzime, grozăvie, sau *cumplitate* pentru zgârcenie, ele nu aveau sorți deosebiți de viață.

Și mai era, firește, adjectivul *cumplit*, în care aveau să-și afle *cumplirea* toate acestea. Căci el era cel care muta toate înțelesurile în cel de groază, spre a le lăsa să se fosilizeze acolo. Într-adevăr, *cumplit* însemna atât : complet, întreg, desăvârșit, cât și : neîndurat, aspru, groaznic, sfârșind în adverbialul : peste măsură, extrem, foarte. Astăzi îl găsești doar ca groaznic, nemilos, feroce, de o parte, ca adverbialul cu valoare de superlativ, tare, strașnic, de alta.

Când întâlnește trecerea aceasta de la un sens stins și formal (complet, încheiat) la unul de o intensitate maximă (groaznic), Tiktin spune, în *Dicționarul* său, că ea îi este surprinzătoare. El se întreabă dacă nu cumva înțelesul de groaznic derivă din asocierea adjectivului cu substantive ca *întuneric* („e complet *întuneric*“, spunem și astăzi) sau *foamete* ; dar se întreabă numai. Lingviștii de mai târziu aveau să ducă mai departe această sugestie, spunând că efectiv asocierea lui *cumplit*, ca atribut, cu substantive de soiul lui : *întuneric*, *ger*, *sete*, *durere*, avea să fixeze, prin „contagiune semantică“, sensul lui *cumplit* în groaznic. Că apoi acest groaznic a putut fi întrebuițat din nou funcțional – ca în multe alte limbi, în greaca veche sau în franceză cu „teribil“, de pildă – și că deci s-a putut spune „dor *cumplit*“ (Alecsandri) sau „o duce *cumplit* de bine“, nu mai schimba înțelesul cuvântului : contagiunea se făcuse.

Dar îți dai seama că problema nu e de simplă lingvistică și că pierderea unor înțelesuri are ea însăși, de astă dată, un înțeles, pe linia sensibilității românești. Simpla „contagiune semantică“, de care ni se vorbește, ar putea ridica o nouă problemă : de ce asocierea s-a făcut mai degrabă în sens rău decât în sens bun ? De ce, pentru conștiința românului, mai degrabă răul (întunericul, durerea, gerul) s-a întâmplat să fie complet și împlinit, nu și binele ?

Ar fi o amară experiență spirituală, aceasta cum că numai răul s-ar fi împlinit până la capăt, în timp ce binele ar fi fost întotdeauna parțial. Cineva găsea, mai demult, că, din toate folosințele verbului *a fi*, cea mai semnificativă pentru noi este : „n-a fost să fie“. Iar experiența aceasta de neîmplinire ar părea, la urma urmelor, să fie în consonanță cu predilecția trecută pentru *Psaltire*, cu tristețile din „învățăturile lui Neagoe“ și nemângâierile din *Divanul* lui Cantemir, sau cu înțelepciunea, cutremurată în adâncul ei, a cronicarilor. „Cumplite vremi“ spusese unul dintr-înșii.

Dar, dacă nu e un răspuns, ci doar o denumire, în a vorbi de „contagiune semantică“ pentru fixarea lui cumplit într-un singur înțeles, la fel nu este o explicație să invoci încă o dată tristețile sufletului acestuia. Nu numai sufletul botează lucrurile, ci și mintea. Iar cu mintea sa și din condițiile sale de viață, românul a putut înțelege într-un fel deosebit lucrurile, dincolo de tristeți, înscriind în limba sa înțelesurile.

Nu faptul că întunericul, gerul, durerea sau setea sânt complete face din complet ceva cumplit, ci poate simplu] fapt că e vorba de ceva *complet*. În natură nimic nu e complet, în viață nimic nu este. În gând, de asemenea. Nu e, oare, cumplit să împlinești și să închei ceea ce trebuie să păstreze statornic un rest ? E ca și cum ai ucide o ființă cu pruncul în sân.

Natura, de care românul nu se putea deslipi, era altfel decât orașul și cetatea. Acestea puteau fi încinse de ziduri și erau zid, pe când românul aruncat printre dealuri și munți (cărora le și dădea nume, pe când orașelor le mai dădeau și alții nume) nu știa de ziduri și porți. Carpații nu încheie un orizont și nu despart : au unit și unesc. Nici orizontul în genere nu e încheiat (așa încât noi spunem mai degrabă zare decât orizont) și nici lumea din jurul tău nu e încheiată, împrejmuită și împietrită în locul ei. Lumea e fire, iar firea nu are cumplire, cum nu avea mărirea celui din psaltire.

Dar nici viața și societatea nu au cumplire. Poate că împărățiile vor să aibă una, așa cum statele și stările societății vor să fie stătătoare, încheiate ; dar voievodatele nu știu de așa ceva. Iar în sânul lor, comunitățile nu trăiesc

după constituții, rigid instituite și ele ; viața insului, la rândul ei, nu stă sub canoane și imperative, ci rânduielile sânt mișcătoare și schimbătoare, judecata fiind mai puternică decât conceptul și dreapta simțire decât voința. Ce se cade și ce nu se cade biruie asupra hotărârii, adică a voinței ce prescrie hotare.

Dacă acum te ridici la lumea gândului, care nici ea, laolaltă cu natura și viața, nu iubește împietrirea, înțelegi că și aici – sau poate mai ales aici – complet poate însemna cumplit. Nu numai gerul poate fi cumplit, gândul e și el așa când îngheață și devine dogmatic, cum spunem astăzi. Dacă ești dator să duci gândul până la încheiere, este totuși cumplit, pentru tine și ceilalți, să-l duci până la închidere. Multe cugete, într-o lume lucidă cum e cea de astăzi – unde miturile și credințele nu au dreptul și putința să deschidă gândul înspre altceva –, se întorc asupra-le și caută „completitudinea“, sistemul închis. Într-un fel, lumea contemporană l-a și obținut, ni se spune ; dar făcând pe om să plătească un preț greu, cel al unidimensionalizării sale.

Din experiența românească veche, una în natură și abia în marginea cetății, s-a desprins totuși o înzestrare pentru conceptele *deschise* ale gândului, care sânt și cele ale culturii înainte-mergătoare. Ceva în civilizația științifică a zilelor noastre ar sta sub blestem dacă ea n-ar păstra un rest. Este bine atunci să-și însușească o asemenea civilizație tocmai o lume ca a noastră, unde s-a păstrat o bună întâlnire cu restul lucrurilor, unde așadar niciodată un sistem nu ar putea totaliza, cumpli aspirațiile și înțelesurile omului.

Am pierdut bogăția unui cuvânt, dar am câștigat un sens de viață și gând. Iar astfel, omului de astăzi, care se teme că ar putea fi ceva cumplit în propria lui ispravă și creație, spiritul românesc îi poate sugera, cu etimologia cuvântului cumplit, de unde începe și unde sfârșește grozăvia.

4. „Mă paște gândul“

E probabil că în orice limbă există o rostire care să redea echivalentul lui „mă roade conștiința“. În schimb, la fel de probabil este că numai în limba română se spune : mă paște gândul.

Mă paște ? Ciudat gând i-a venit în minte românului despre gând. „La baza acestei expresii e imaginea turmei de oi, care tunde iarba de la rădăcină“, spune Sextil Pușcariu. Gândul tău a devenit ceva obiectiv, o

turmă de oi, sau poate o simplă oiță, care smulge din smocurile tale de viață așa cum mușcă oaia cea adevărată smocurile de iarbă. Mă obsedează un gând ; mă muncește un gând, un dor, o năzuință.

*...Și mâncatu-s de nevoi
Ca iarba de cele oi.*

Ce sântem noi, atunci, decât cuprinsuri de viață, spații verzi, substanță hrănitore a câte unui gând, chin ori vis ? Ai putea crede o clipă că, fără să știe și la nivelul său pastoral, românul a făcut idealism obiectiv ; că și-a închipuit gândurile, visele, idealurile ca un fel de Spirit, care-și hrănește permanența din substanța noastră trecătoare.

Dar tocmai pentru că e pastorală, viziunea românului are în ea ceva mai adevărat, mai puțin schematic : gândul și omul sânt *una*, iar aceasta nu pentru că primul s-a obiectivat în om, nici pentru că a venit din afară peste bietul om – căci nu te poate „paște“ un gând străin ție –, ci pentru că omul a pus pe lume un gând care-l adeverește până la desființare.

Te pot paște mai multe decât gândurile ; dar toate te pasc din intimitatea ta. Ce straniu sună, când gramaticile ne spun aici că verbul a paște se poate construi cu un „abstract“ : nu numai cu gând, dar și cu primejdie, păcat, noroc, moarte, dor. Când te pasc păcatul sau dorul, ele nu te așteaptă de undeva, din spații abstracte, să cazi în plasa lor, ci cresc din tine. Și nici norocul nu te paște, dacă nu-i deții cheile, ba nici măcar moartea nu vine așa la răspântie de drumuri, ca regelui din tragedie (oare nu-l păștea și pe el moartea, la răspântie, tocmai pentru că înfrânse oracolul, cu feciorul său Oedip ?), iar primejdia care te paște este și ea cea pe care o cauți și adulmeci.

De altfel nu numai gândul, visul ori păcatul te pasc pe tine ; și tu le paști pe ele. În limba păstorului, a paște înseamnă a te hrăni cu iarbă, cu sursa de viață, dar și a păzi dobitoacele care se hrănesc. Mă paște gândul devine : îmi pasc gândurile. Și dacă poezia populară spune :

*Numai cine-a păscut dorul
Știe cin'mi-a albit părul,*

Eminescu știe s-o spună încă mai frumos, cu acea deschidere de legendă : „Turma visurilor mele eu o pasc ca oi de aur“.

Dacă astfel nu gândul sau visul te pasc pe tine, ci tu le paști pe ele, se întâmplă ceva, ca o ironie mai adâncă a lucrurilor, de care nu mai știe Spiritul, tacticos și sigur înaintemergător, pus în joc de Hegel. Se întâmplă că aceea ce paști se subtilizează, întocmai Helenei din *Faust II*, pierde undeva în văzduh și rămâi cu păscutul gol, cu gândul gândului, nu cu gândul, cu visul visului, așadar cu dorul gol, încât celălalt, din afară sau din tine, poate veni să te întrebe : ce paști aci ? „Paște vântul“, spune românul ; ești un biet paște-vânt, la capătul unei vieți în care n-ai fost totuși un pierde-vară, cum vrea să spună expresia, ci doar te-ai pierdut încetișor în neființa din care purceserăți și tu și gândul.

Poți însă opune dialecticii aceleia învățate o dialectică, simplă, dar atât de vie, ca a limbii tale de păstor ? Nici vorbă că nu ; dar un alt gust decât abstracțiunile logicii unui Hegel îți rămâne și-ți dă surâsul blând, pe care nu-l au întotdeauna filosofiile ; pe care l-a avut în schimb una, cu ironia ei socratică.

Limba noastră e într-o largă măsură una de păstori, spunea Sextil Pușcariu, după ce Densusianu arătase atât de stăruitor, în *Viața păstorească în poezia noastră populară*, cât datorăm sufletului pastoral din noi. Și Pușcariu adăuga : caracterul rustic este decisiv pentru dezvoltarea limbii române, ceea ce îi explică locul special în sânul limbilor romanice. Căci limba română are evoluția cea mai naturală ; ea n-a fost stânjenită de prezența continuă a latinei clasice, ca alte limbi romanice.

Dacă, acum, te gândești ce se poate întâmpla cu limba aceasta rustică, într-o lume ce devine tot mai mult a orașului ; ce se întâmpla cu o limbă a vieții directe în fața unor exigențe de rostire care sânt tot mai mult ale rațiunii – te sperii la început, „se sparie gândul“. S-a întâmplat cu o seminție românească, cea a macedonenilor (și bineînțeles cu a istro-românilor și meglenoromânilor) că n-au putut supraviețui, ca limbă și grup etnic, risipirii turmelor, după ce veacuri de-a rândul rezistaseră admirabil de bine. Întâi s-au dus pădurile, pe urmă s-au dus turmele de oi și apoi s-au risipit în cele patru colțuri ale istoriei macedoromâniilor.

Dar dacă te gândești mai bine, vezi că aceea ce se petrece cu noi s-a întâmplat peste tot în lume. Nu numai că problema noastră – anume : cum vom rămâne intacti, cu valorile naturii și ale inimii, într-o lume ce e tot mai mult una a culturii raționale – este și problema altora, în primul rând a asiaticilor și a mării culturi indiene, dar împlinirea sub semnul imediatului a fost lotul tuturor popoarelor, până la un punct.

Există o trinitate animală care stă la nivelul omului, în istorie : oaia, boul și calul. S-ar putea ca viețuitoarele acestea să devină într-o zi muzeale (și poate încă de astăzi sânt copii care n-au văzut o oaie păscând), dar ele au făcut istorie în așa măsură, încât pe linia oilor, începând cu Argonauții, sau pe linia calului, de la hitiți și până la Napoleon, se poate scrie o istorie a lumii.

Ceea ce ne deosebește pe noi, cel puțin în sânul popoarelor romanice, este că ne-am format limba, după un mare cunoscător al ei ca Sextil Pușcariu, în rusticitate, dacă nu chiar în pastoral. Dar înseamnă aceasta că limba nu rezistă confruntării cu noul ? Că impresionanta disoluție, petrecută sub ochii noștri, a macedonenilor, este și lotul limbii lor tot atât cât și al tuturor grăitorilor în ea ?

Nu numai că viața istorică a daco-românilor e mai completă, așadar mai trainică aici, pe arcul Carpaților, ci și dialectul lor, adică limba aceasta a noastră, e mai cuprinzătoare și mai suplă. Primim toți termenii noi, așa cum îi inventă ori îi primește orice altă limbă. Dar alături de termenii aceștia, care nu sânt decât unidimensionali, păstrăm o limbă neașteptat de speculativă, creată de cei care, cum spunea Densusianu, au știut deopotrivă să făptuiască și să contemple. Că au făcut-o adesea la nivelul de jos al istoriei ? Dar *acolo* s-au plămădit limbile și acolo mai ales – nu din aspectul cult al limbilor – își trag materia învățații.

În prefața la volumul II din *Magnum Etymologicum*, Hasdeu spunea (p. XII) un lucru care n-ar trebui să surprindă astăzi. „Materialul brut al lingvisticii se află mai întreg în cătune, în colibe, în bordeie.“ Dacă în științele naturii omul superior și rațiunea au făcut totul, paradoxul face că în științele omului nu totdeauna conștiința superior trează a acestuia vine să dea măsura. Undeva umilii istoriei își fac dreptate, în fața puternicilor ei și a frunzașilor spiritului. Goethe declară că până și în științele naturii umilii sânt cei ce poartă cu ei adevărul : în minunata sa *Istorie a teoriei culorilor*, pe aceștia îi și opune el lui Newton, spre a infirma adevărul celui din urmă, cum că lumina ar avea în ea „impuritatea“ culorilor.

Goethe nu avea totuși dreptate împotriva lui Newton, cu toată oastea sa de umili aruncați în luptă. Dar gândul său poartă în el un adevăr. În cumpătul vremii ne trezim, ca români, vii și deschiși către veac, tocmai cu lumea aceasta a anonimilor muți de dindărătul nostru. Și când te cufunzi în limba pe care au știut, în cătunele lor, s-o pregătească ei, te paște gândul că

– dincolo de greci, Hegel, câteva limbi și logos-ul matematic – limba aceasta ar putea și ea supraviețui.

5. A da drumul

Sextil Pușcariu deschide capitolul *Limbă și rațiune*, în cartea sa atât de învățată și înțeleaptă, *Limba română*, istorisind o întâmplare petrecută în munții prin care îi plăcea să cutreiere. El povestește că, rătăcit pe vreme rea, a întâlnit un cioban bătrân care l-a liniștit spunându-i : „Lasă că ți-oi da plaiul“. Vorba aceasta, scrie Pușcariu, îl bucura de două ori : nu numai pentru că îl scotea din încurcătură, dar și pentru că îl făcea ca filolog să priceapă cum de a sfârșit „a da drumul“ să însemne, în limba română, a elibera.

Strămoșii noștri – după el – atrăgeau în codri pe dușmani. „Străinul intrat în desișul acelor codri era prizonierul lor și drumul pe care i-l dădea românul devenea egal cu libertatea.“

Așa să fie ? În orice caz ceva de ordinul acesta trebuie să se fi petrecut, în viața ori în graiul românului, spre a conferi expresiei un asemenea înțeles. Firește, astăzi nu mai putem avea înțelesul în minte. Nici copilul, când spune altuia care l-a înhățat : „dă-mi drumul“ și nici omul mare nu știu exact care e încercătura de gând a rostirii lor. Dar fiecare dintre ei știe exact ce vrea să spună cu „dă-mi drumul“ și aceasta este funcția limbii. Nu ne mai dăm seama, vorbind firesc, adică trăind în elementul vorbei, că tot ce e vorbire înseamnă *vidare de specific* în urmărirea funcțiunii – și bine facem, sau mai degrabă nu putem face altfel.

Cuvintele ar fi prea grele, prea greu manevrabile, dacă le-am păstra tot înțelesul. Trebuie să nu le mai „simțim“. Dacă, ori de câte ori spunem „mulțumesc“, ne-am gândi că urăm cuiva să trăiască mulți ani (*multi anni ire*, mulțănire), nu numai că am spune „mulțăniesc“, cum se vorbea prin Ardeal, dar ne-ar încurca de-a binelea chestiunea dacă e cazul s-o spunem ori nu la tot pasul.

Și totuși nu te împaci cu gândul că viața e doar pierdere de substanță ; o dată cu trecerea ei, trebuie să însemne deopotrivă pierdere, dar și acumulare de substanță. S-ar putea foarte bine ca, peste câteva secole de vorbire a unei limbi „universale“, cu sensuri efectiv universal valabile și acceptate, ea să sfârșească prin a duce totuși la limbi, la plural și poate la un nou turn al lui Babel. Ar fi o încântare pentru lingviștii și filosofii de atunci să vadă cum s-

au încurcat limbile și unde au sfârșit ; la fel cum, răsturnat, este o încântare și o neîncetată lecție să vezi astăzi de unde au pornit limbile și cum s-au întruchipat ele. De aceea – împotriva unor tendințe ale structuralismului –, nu te poți lipsi de istoria unei limbi, de viața unei societăți și de regăsirea situațiilor concrete.

Ce extraordinară situație concretă, aceasta a desigurilor de codri, în care prizonierul putea fi lăsat chiar liber, căci nu-și găsea singur drumul, libertatea. Numai că, dacă faci calea întoarsă spre obârșia expresiei și te minunezi o clipă de toată densitatea ei, ești ispitit apoi să crezi că situația concretă e încă mai bogată decât atât. Poate că în aceasta și constă bucuria filosofică de a te ridica la izvoarele rostirii : nu numai de a regăsi substanțialul în funcțional sau ce e concret în automatismul vorbirii, dar o dată cu el, sortii de speculație.

În definitiv, de ce neapărat să ne închipuim pe strămoșii noștri ca un fel de ciclopi uricioși, care-și atrăgeau dușmanul în peșterile, respectiv în desișul lor ? Poate că nu doar din experiența de dușmănie s-a născut expresia „a da drumul“, ci și din cea de dragoste, omenie, viață. Tânărul e prins în desișul vitalității sale, omul matur rățăcește pe căi care îl înstrăinează de calea sa. Cine le dă drumul, calea ? Ce baci bătrân, ce învățător, sau ce gând propriu ?

E dintr-o dată toată problema *libertății* aci, în mersul acesta cu drum, care nu e simplu mers cu drum al minții (ca în vorba „metodă“, meta-cu, hodos-drum), ci e cufundarea în libertate a întregii tale ființe. În conștiința intimă a limbii noastre, mersul e prin el însuși un risc, parcă. E adevărat, limba noastră are mulți termeni pentru a se mișca dintr-un loc într-altul : bogăția aceasta indică drumeția, migrațiunea pe plaiurile Carpaților, scria tot Pușcariu ; și de aceea avem variate folosințe ale cuvântului „cale“, ca : a fi pe cale, a găsi cu cale, a ține calea, afară din cale. Dar iarăși el observa că spunem „om cu stare“, așadar cu așezare în jurul bunului său, pentru cel care nu se mută din loc în loc.

Căci nu orice mergere, fie și cu drum, este o împlinire, așa cum nu orice libertăți, spunem astăzi, reprezintă libertatea. În chip surprinzător pentru celelalte limbi romanice, la noi a merge vine de la latinescul mergere, a scufunda și a se scufunda (imersiune), a se ascunde, a se pierde din vedere. „Termenul s-a dezvoltat probabil în legătură cu viața păstorească la români (iarăși !), deoarece pentru cei care trăiesc în munți a merge înseamnă a te cufunda în desișul pădurii, a dispărea prin cotiturile drumului“, spune

Densusianu, în *Dicționarul etimologic al limbii române*. Te pierzi în ochii altora, dar te poți pierde și singur. Nu orice mergere este și împlinire, după cum nu orice demers îți exprimă libertatea.

Oricine a gândit problema libertății a înțeles că răspunsul ei este : necesitatea. Omul se zbuciumă, nu pentru a-și apăra libertățile, ci spre a-și apăra necesitatea, sensul propriu de viață, prospectul mai adânc înscris în ființa sa. Sau atunci, zbuciumul este să-ți asiguri acea libertate care îngăduie necesității și necesității tale intime să iasă la iveală și să se manifeste. E aceeași pretutindeni și statornic problema, în codri și printre păstori, la un nivel, în societățile civilizate și cu „stare“, la un altul. Libertatea de a sta pe sub poduri, cum au făcut tinerii aceia din Apusul înstărit de astăzi – dacă între timp ei nu și-au găsit drumul – este tocmai exasperarea celui care nu știe că podurile sânt făcute pentru cei liberi, pentru cei care și-au găsit calea și care călătoresc.

Dar toată problema se întoarce la expresia noastră : cine îți dă drumul ? Ce vine să ți-l dea, în captivitatea sub care stai ? Nu ceri oamenilor să te scoată din desișul în care te-au vârât ei ; le ceri să te scoată din cel în care te-ai trezit tu, sau în care te-ai vârât singur.

Dacă părintele dă drumul în lume copilului, dacă învățătorul dă drumul, când i se pare potrivit, ucenicului, este pentru că știu – ceea ce simte și tânărul, când s-au stins răzvrătirile în el – că fără în-drumare nu e libertate. Și totuși nu orice îndrumare este una din căile tale, după cum nu orice drum este drumul. Omul prins în captivitate, ar putea exclama : „dați-mi un drum, oricare !“, căci orice drum este pentru el o eliberare. Dar expresia noastră nu spune a da *un* drum, spune a da drumul. Și dacă în munți drumul e deseori unul singur, îți place să citești în vorba românească sensul mai adânc, de a da drumul *adevărat*, pentru cel ce se cufundă în libertatea lui.

Atunci, problema libertății nu este să ți se dea drumul ; este și, la fiecare răspântie, să-ți dai singur drumul, legea. Și așa cum două sânt chipurile libertății, două vor fi și cele ale legii. În rostirea românească presimți că se vorbește și despre ele.

6. Lege și nomos

La romani, ai impresia că legea leagă ; la greci, că desleagă. S-a întâmplat ceva curios cu „legea“ noastră : am luat cuvântul de la romani și i-am dat

înțelesul grec.

Legea romană, *lex*, vine – ni se spune – de la *lego*, *legere*, a aduna semnele, a citi („culegi literele“, spuneau încă tipografii). Legea așadar era cea scrisă, spre deosebire de *mos*, obicei, moravuri. Ea avea o formulare precisă și reprezenta un decret gravat în piatră, fără interpretări posibile și același pentru toți. Te supui sau nu legii, stai sau nu sub constrângerea ei, dar nu te definești prin ea și nu dispui de ea. Ea dispune de tine.

Legea greacă sună diferit. Cuvântul *nomos* vine de la *nemein*, care însemna a distribui, în speță a distribui pășune. Legea însemna, într-un fel, lotul fiecăruia, și-ți place să înțelegi legea greacă drept un fel de : „Ia-ți lotul tău și umblă“. Undeva, firește, plutea peste destine o lege unică, a cărei încălcare ducea la Nemesis, răzbunarea divină, cu un cuvânt format din aceeași rădăcină. Dar *nomos*-ul grec părea să lege dinăuntru, nu din afară, ca la romani ; părea să libereze și să definească, nu să constrângă.

Acest ultim înțeles este cel care a precumpănit, vom spune, în rostirea noastră, sub condițiile în care ne-a fost dat să trăim.

Potrivit așezării spirituale a lumii trecute, legea reprezenta, în primul rând, corpul obligațiilor pe care ți le impune divinitatea. De aceea legea era credința – care leagă (*re-ligio*), nu dinafară, ci dinăuntru –, o credință ce devine tot mai specifică : nu doar lege creștinească, în genere, ci lege grecească ori papistășească. „Fiecare deosebit în legile lor slăvesc pe un Dumnezeu.“ Prin extensiune, pornindu-se de aici, legea putea sfârși prin a denumi popoarele, în varietatea credințelor lor. Și tot de aici expresii ca : *după lege* (cucernic), *lepădare de lege* (schimbarea credinței), sau încă : *după legea mea* (după conștiința mea), *în legea cuiva* (cum crede cineva).

Dar în felul acesta se ieșea din modalitatea religioasă ; credința devenea conștiință, datina și obiceiul, conforme poruncilor religioase, rămâneau active ca simple datine și obiceiuri, astfel că, spre deosebire de latină, *lex* putea include pe *mos*. Legea venea la noi cu adevărat dinăuntru. Și dacă în multe alte limbi ea denumește deopotrivă rațiunea de a fi sau felul de a fi și de a se purta al omului, așa cum i le impun conștiința ori rațiunea lui – legea morală naturală, legea onoarei, legea bunei-cuviințe ș.a.m.d. –, în schimb nu pare ceva obișnuit să trimiți rațiunea intimă atât de departe, cum facem noi, spu-nând : „lasă-l în legea lui“.

Căci „fă orice în legea ta și la alții nu te uita“, începe să dea curs unui individualism care nu e numai străin de constrângerea exterioară a legii latine, ci stă la limita de jos a ce se cade și nu se cade. Poate că românul nu

înțelege nici el ca eliberarea prin lege să meargă atât de departe. Dar ceva în demersul acesta e pe linia felului cum știe el să interiorizeze legea, trecând-o în conștiință, în cugetul propriu și îmblânzindu-i rigiditatea până la a o face contrariul ei : nesiguranță, dezbatere intimă. „Stau în loc și-mi fac de lege/Peste care munte-oi trece.“

În fața acestei disoluții a conceptului de lege, concept care a pornit totuși de la sentimentul sănătos al legii ca expresie a intimității, stau sensurile obiective ale cuvântului, pe care limba a fost silită să le accepte și să le alăture de primele : sensul juridic și cel științific.

Sensul juridic al legii, ca regulă instituită de o autoritate omenească, nu a putut lipsi comunității noastre, ca oricărei comunități organizate. Fiindcă acum e vorba de legea care leagă, românul a știut să spună și el cu un proverb : „C-o lege d’opotrivă pe toți supușii tăi să-i legi“ (Zanne, *Prov. VIII*, 293). Și de aici, o serie de expresii ca : *a se strâmba din lege* (a nu respecta ordinea), *fărădelege*, *om cu lege*, *în lege* (de-a binelea), *a nu mai fi de nici o lege* ; sau sensul de proces : „Volnicu-i fiecare să-și îndelunge legea la alt scaun, mai marele“ (Simion Dascălul), și *a avea lege cu cineva* ; sau sensul de sentință, verdict, pedeapsă ori drept (a-și lua legea, partea legală). Dar în același timp limba spune ceva care ar putea pune sub întrebare legea juridică, în pretenția ei de a fi lege : „Legile legiuesc după vremi și după locuri“ (Zanne, *VIII*, 295).

Legea științifică, în schimb, e sigură. Ca „expresie a raporturilor constante ce derivă din firea lucrurilor“, legea nu a putut rămâne străină lexicului nostru, de îndată ce am fost confrunțați cu sau ne-am ridicat la cultura științifică. Astăzi „lege“ înseamnă în primul rând lege științifică și juridică, iar acestea și sânt sensurile principale din dicționarele mai noi (în timp ce în dicționarul lui Tiktin, ce folosește mai mult limba veche, ele nu apăreau deloc). Ce poate rămâne din sensul vechi al cuvântului nostru de lege ?

Ar trebui să rămână tot, până la „rătăcirea“ pe căile proprii. Căci *aici*, în uman, este adevăratul loc al legii. În câmpul științei nu există simple legi, ci e vorba de ceva mai adânc și mai vast ; iar în domeniul juridic e vorba de altceva încă.

Iată cazul științelor. Cine oare vorbește de legi în matematici ? Dacă ar face-o, la fiecare pas ar întâlni o lege. Dar teoremele și demonstrațiile, algebrele și sistemele nu sânt legi, ci totul ține de o raționalitate sigură de sine. Te miști în elementul ei, o ataci din orice unghi, o obții pe linia

oricărui sistem de axiome, fără să invoci legile. Dar tot o raționalitate e presupusă și în domeniul științelor naturii. Aici, e drept, vorbim peste tot de legi, dar numim în realitate așa doar ce am surprins noi până acum din raționalitatea acceptată în principiu. La limită, totul „stă sub lege“, în lumea naturii și a materiei. De aceea și reușește matematizarea și o dată cu ea dispare legea. Căci o lege care e doar „pentru noi“ nu e lege, ci simplu fragment de raționalitate. Legile de aci sânt simple trepte către cunoașterea ordinii – și în definitiv un simplu fel de a vorbi.

Într-altfel este cu legile juridice, care în ele însele sânt simple norme cu caracter obligatoriu, „după vremi și după locuri“, cum spune proverbul. Ele nu capătă soliditatea legii decât altundeva, de pildă, în ansamblul relațiilor de producție, s-a spus. Iar acestea exprimă și ele o raționalitate, cea economic-socială din istoria omului.

Peste tot, atunci, avem sau năzuim către o raționalitate, în sânul căreia „legea“ nu mai poate reprezenta decât o *tăietură*, și încă una provizorie. Nu aici este locul propriu al legilor, ci – așa cum apare în sentimentul românesc al legii – acolo unde pot fi abateri. Legile științifice și juridice nu suportă abaterile : primele le desființează sistematic, celelalte le sancționează. Legea însă are sens ca lege doar acolo unde abaterea e cu putință. Am putea spune chiar : legea e pentru lumea în care abaterea e regula.

Căci dacă există legi față de care nu încap abateri, există altele, dinăuntrul lucrului, care îngăduie abaterile și chiar se definesc prin ele. La limită, stau legile *față de care nu există decât excepții* – cu o vorbă care-i plăcea atât de mult lui Goethe, fiul risipitor. Nu legile acelea masive, copleșitor de egale cu ele însele, tautologice, reprezintă adevărul viu al legii, ci legea care are tăria de a ține, laolaltă cu ceea ce crede că o poate înfrânge.

Legea e astfel aidoma conceptului lui Hegel, despre care acesta însuși spunea că e ceva „de neconceput“ pentru intelectul obișnuit, căci se adevărește prin tot ce îl dezmente. Ea are ceva din Ideea lui Platon, ale cărei excese sânt cunoscute, dar care păstrează un sâmbure de adevăr : totul e în excepție față de Idee. Toți sântem oameni, dar cine oare împlinește Ideea de om ? Gândul atât de stăruitor al lumii în care trăim, cum că omul trebuie trimis până la dezvoltarea sa multilaterală, chiar dacă nu e decât aproximat de indivizi, rămâne totuși legea omului și a dezvoltării sociale.

Atunci supunerea la lege nu poate fi decât *eliberarea* prin lege. Ceva în rostirea noastră te face să crezi că are oarecare sens să spui : supune-te legii

și fă ce vrei. Numai cel care „nu e de nici o lege“ nu e bun de nimic.

Căci nu există, până la urmă, decât *un* fel de a fi în lege, anume să-ți iei lotul care-ți cade, să iei așadar ce ți se cade ție și să pleci cu oile tale la păscut.

7. Despre cădere, în limba noastră

„Au căzut în mare cinste“, zice Neculce, cronicarul, despre cel ce ajunge sus pe treptele societății : „au căzut Domnu, viziru...“ Ceva amețitor apare, în vorba aceasta, celui care crede că se poate odihni în cuvinte, iar dacă te gândești că pentru ideea de a prăbuși pe cineva din domnie se spunea, a ridica din scaun“, răsturnarea devine totală. Cel ce urcă la domnie cade, cel ce cade din domnie e înălțat – atât de mare e libertatea limbilor și ascunsă lor lucrare.

Termenul „cădere“ este unul cu rezonanțe grave, mai ales în limba noastră, unde, alături de catastrofa proprie, el ar putea păstra amintirea căderii teologale, căderea în păcat – ceea ce nu se întâmplă în alte limbi romanice. Până la un punct însă omul tinde să îmblânzească efectele catastrofei ; am zice în termeni noi : să amortizeze căderea. Este vădită în toate limbile nevoia de a înregistra, o dată cu procesul căderii, câte un spor adus de ea : cazi, dar nu chiar la fundul prăpastiei, ci într-o așezare nouă. Căderea nu e numai căzătură, este și „caz“, rodnică întâmplare.

Până și la suprafața lucrurilor, adică în formele vorbirii, se întâmplă așa. Cuvântul însuși cade, decade din condiția sa nominativă și astfel trece în „cazuri“. Într-un fel, își pierde ceva din demnitate și intră în „declin“, dar declinarea sa îi face viața, căderea sa e fecundă. Fericite sânt căderile verbului, pe care cei vechi le numeau tot „cazuri“, căci prin ele – încă mai mult decât prin cazurile substantivului și ale valeților lui (articol, pronume, adjectiv) – se capătă rostirea.

Nu numai limba însă prefăce căderea în caz, ci și gândul. Pentru el, tot spectacolul lumii apare uneori ca o cădere. Timpul, indiferent cum arată, este surprare, de parcă nisipul ce curge din clepsidră ar fi însuși declinul său. Materia se dezagregă. Omul se prăbușește din stâncă în stâncă, spune poetul. Totul e în cădere – și totuși căderea se neutralizează, devenind întâmplare, fenomen, caz. Și lucrurile și omul, întocmai lui Degețel din poveste, se ridică din fiecare prăbușire, înfruntă fiecare încercare și curg.

Dar dacă peste tot „căderea“ se neutralizează și amortizează (caz, accident, cadență aproape muzicală), nu știi bine, la început, cum se face că în limba noastră căderea chiar urcă. Limba română, atât de sensibilă în trecut uneori influențelor religioase, a rezistat presiunilor întunericului acumulat în jurul „căderii“ și a scos cuvântul la lumină. Ea exprimă firește, prin cădere și mitul acela fantastic al umanității, un mit care, dincolo de versiunea lui religioasă, poate lua orice chip laic, până la cel de „alienare“. Dar, alături de căderea care prăbușește, s-a dezvoltat la noi căderea care investește și înalță. Noi spunem : cădere a omului, dar și : a avea căderea de om, căderea de a face pe cele bune ale omului. De la destituirea totală la investirea totală, căderea e suverană.

La început, așadar, căderea este simplă cădere, nu numai la propriu, ci și la figurat : cazi în greșeală, în ispită, la bănuială, în primejdie, sub blestem. Pe urmă căderea începe să se amortizeze ; ceva cade, dar nu de tot, ci atârână, cum îți cade şuvița de păr ori îi cade omului brâul. Sensul de atârână poate trece în cel de se pleacă într-o parte, se apleacă, încât poți spune că și un mal stâncos „cade“, deși a încremenit pe loc, după cum cugetul cade și el pe gânduri, se apleacă peste ele.

În cele din urmă căderea ca aplecare poate fi intenționată, ba se preface la om din aplecare în plecăciune : cazi în genunchi, „au căzut cu rugămintă“ (Neculce) ; „cadzi cătră mila lui“ (Varlaam) ; sau căderea e avânt de luptă (cazi asupra dușmanului), ca și avânt de dragoste (cazi în brațele sau de gâtul cuiva).

Iar acum vine miracolul, răsturnarea totală. În definitiv, sensurile de mai sus ale căderii le au și alte limbi, franceza, de pildă. Răsturnarea însă pare a fi a noastră. „Ideea mișcării de sus în jos (spune, probabil Pușcariu, în marele *Dicționar al limbii române*) devine secundară – și poate chiar dispărea –, pe planul întâi e rezultatul : ajungerea bruscă undeva.“ Și atunci, nu numai că a cădea înseamnă a nimeri, a da undeva din întâmplare, a sosi, dar trece și în : a ajunge la o situație și într-un rang superior, *a deveni*. „Căzu el la domnie“, spune și Miron Costin. Au căzut în mare cinste.

Nu poți să nu întârzii o clipă la vorba aceasta, deși aventura căderii continuă, în limba română, cum se va vedea. Pe de-o parte a rămas ceva de nimereală, de accident, că ai ajuns aici, ca în toate ale omului, iar pe de altă parte este, în urcarea ta și o cădere într-una din așezările cu putință ale omului. Ca în „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit“, este un : nu ai cădea dacă nu ți-ar fi fost dat să urci.

Să lăsăm domnitorii și cinstea lor și să privim lucrul mai bine asupra omului în general în sânul firii. Omul a căzut în mare cinste, urcând cum a urcat printre dobitoace. A adunat atâta creier în tigva sa – spune câte un învățat vizionar ca Teilhard de Chardin –, încât acum poate să stăpânească și să împânzească pământul, cum ar fi vrut, dar n-a putut, nici un alt viețuitor ; ba se pregătește să urce și mai mult, dacă e de crezut și aceasta, în clipa când creierele inșilor se vor întovărăși dând câte un creier colectiv.

Și totuși, după ce a căzut în atât de mare cinste, omul e îngrijorat astăzi, de parcă ar fi căzut într-o strâmbătate. De unde îi vin îngrijorările ? Ne-o spun toți, în toate chipurile, dar ne-o spune, frumos și liniștit, cuvântul românesc, în felul său. Întâi, în căderea omului atât de sus, a rămas o parte nimerită, de „accident“, alături de tot ce a vroit și cucerit pe merit el ; și e atunci firesc ca omul să nu fie încă pe măsura cazului său în sânul firii. Apoi, căderea sa în mare cinste rămâne o cădere înăuntrul a ceea ce știe omul că poate fi, înăuntrul orizontului de om pe care și l-a deschis singur. În „căderea“ sa sus de tot s-a păstrat, așadar, ceva din scandalul oricărei căderi. Există un fel de tragic și în urcare.

Ne-am plâns uneori, luând lucrurile așa, din cărți și din istoria altora, că nu există o dimensiune a tragicului și a căderii în cugetul românesc. Ne-am plâns că acesta din urmă rezolvă toate, armonizează toate și convertește până și răul în bine, cum o face „căderea“. Dar o conștiință, tot tragică dacă vrem, mai subtilă iarăși, vine să se înscrie în căderea noastră. Căci dacă nu e în joc tragicul evident, zgomotos și aproape grosolan al prăbușirii, dacă nu e pompa tragicului, este în schimb prezența lui difuză, stăruind zvonul cumplirii lui în tot ce e omenească împlinire.

Ce frumos cuprins are, atunci, cuvântul acesta cădere, în limba noastră. Este, în câte un cuvânt, un întreg univers și așa se întâmplă aci. Cuvântul nostru și-a făurit propria sa mitologie și istorie : în el se cuprinde și tot răul lumii, cu căderile ei și tot ce e conținut neutru, de cazuri, fenomene, manifestări și cadențe ale lumii, ba este până la urmă și tot binele lumii, cu aceste căderi în marile cinste. Iar după ce a descris lumea toată, același cuvânt vine să descrie și riscurile ei.

Ajuns aici te întrebi : dacă și-a făcut mitologia lui și teodiceea lui, dacă așadar a povestit tot ce este, până la riscurile pierzaniei, nu cumva cuvântul își aduce și îndreptările lui ? Și pe nesimțite treci de la căderile omului, jos de tot sau sus de tot, la căderea lui de a fi om și aluneci mai departe cu

gândul, spre formele, reflexive și apoi impersonale, ale lui se cade și nu se cade.

E ca și cum, după ce a povestit cum stau lucrurile și le-a presimțit riscurile, tot cuvântul ar fi cel care vine dinăuntrul lui să-și facă școala și să-și aducă îndreptarea. Nu se cade, omule, nu se cade. Dacă ai căzut în atât de mare cinste, înțelege că este ceva care se cade și ceva care nu se cade.

8. Se cade, nu se cade

Ce ușor, ce blând, ce indirect vine datoria în conștiința românului. Pe lângă marile intransigențe ale imperativelor categorice și ale principiilor morale, norma aceasta a noastră, cuprinsă în se cade – nu se cade, poate părea un surâs. Am vroi să arătăm, în câteva cuvinte, că ea este, în discreția ei, mai puternică decât acelea.

Să lăsăm de-o parte ispita filologică, de astă dată. Ar fi o încântare să urmărești cum a devenit impersonal verbul a cădea și cum, ajuns așa, a transformat accidentul căderii și cazului în necesitate : nu trebuie, nu se cade. „I se cade lui multe a păți“, se spunea cândva ; și pățaniile verbului a cădea te-ar putea reține de-a binelea, ca o adevărată aventură a gândului.

Dar nu e timp de filologie întotdeauna. Cuplul acesta, se cade – nu se cade, cere să fie cercetat în el însuși, ca o normă etică și de la început te surprinde în bine faptul că e un cuplu, așadar că e vorba de o pendulare, aproape o legănare peste întreg universul etic.

Principiile morale obișnuite, unice cum sânt, îți dau o insatisfacție : au în ele negativul prost, reprobarea. Virtutea e încărcată de toate viciile pe care trebuie să le repudieze, spre a fi virtute. Așa cum conceptul de libertate – ceva pozitiv în aparență – conține prea adesea numai negații în el, fiind un fel de „lăsați-mă în pace“, iar când devine doctrină, liberalism, fiind un fel de „lasă-mă să te las“, principiul moral trebuie să fie prea mult repudiare. Asceza conține doar refuzuri, iar mizeria principiilor morale, oricât de glorioase, este de-a implica tot timpul ceea ce trebuie uitat și părăsit.

În rostirea noastră morală însă despărțirea de ape s-a făcut : ceea ce se cade s-a desprins de ceea ce nu se cade, în așa fel încât binele nu mai implică refuzul răului ; răspunderile s-au distribuit, iar tăria morală e deopotrivă de-a strivi ceva, dar și de-a edifica ceva în puritatea lui. Momentele sânt distincte și totuși solidare : sânt fețele deosebite ale aceluiași demers.

Întâi este fața lui „nu se cade“. Ea pare a spune omului, cu blândețe, că nu șade frumos să faci un lucru ori altul ; pare așadar mai mult o dojană. Ce poate însemna ea pe lângă asprele interdicții de principiu, pe lângă decaloguri ? Dar se strecoară și acest „nu se cade“ pe lângă ele, iar fața negativă a normei noastre morale are o virtute pe care parcă n-o au celelalte : ea nu se clintește din loc – cu blândețe. În definitiv, cu principiile poți sta de vorbă, la principii poți opune alte principii ; le poți răsturna, poți face cazuistică (tot de la cădere, caz, a vorbi de la caz la caz), pe când lui „nu se cade“ n-ai ce să-i împotrivești.

Blajina lui intransigență e mai necruțătoare decât a principiilor. Oricine se întoarce asupra vieții sale, în anii târzii, înțelege că n-a stat prost, poate, cu principiile : își poate justifica oricând, cu principii ultime, faptele sale, rățăcirile sale. Nu și-a călcat principiile, făcând așa. Dar *nu se cădea* să faci acel lucru – și e ceva necruțător.

Iar fața aceasta a lui „nu se cade“ nu e un simplu „sentiment“ moral, față de rațiunea morală a principiilor. Dacă nu reprezintă chiar o tablă de legi, „dată“ de Iehova ori scrisă de un legiuitor, ea nu are mai puțin, îndărătul ei, o lege neștiut presimțită. „Nu se cade“ este expresia unei realități de alt ordin, cea a Sinelui tău. E o subtilă prezență spirituală a comunității raționale, care te investește ori te destituie fără drept de apel. E ochiul celuilalt, al conștiinței tale mai bune. Fă ce-ți place. Dar dacă nu le place altora, nu-ți va plăcea până la urmă nici ție.

Și atunci, nu mai poți face tot ce-ți place, tot ce *crezi* că-ți place. Tăria lui nu se cade – cu acel „se“ impersonal, care nu e ca *Man*-ul lui Heidegger expresia inautenticității tale – este tocmai măsura bunei tale așezări. „Nu se cade“ este ochiul care te urmărește oriunde : când nu te vede nimeni, încă nu se cade să faci de nefăcutul.

Iar investirea rațională a lui „nu se cade“ este cea care dă tărie și feței a doua a demersului moral, lui *se cade*. Ce poate fi mai slab, la început, decât se cade : ți-e îngăduit, poți să faci, dacă vrei, ceva. Nicăieri nu apare în primul moment datoria, aceea nobilă datorie din imperativul categoric al lui Kant. Este un fel de „es geziemt sich“, se cuvine, din limba germană și din altele, fără dreptul, cum pretinde expresia noastră, de-a se substitui unui imperativ de tăria celui kantian : „Făptuiește astfel încât maxima vieții tale să poată oricând sluji în același timp și de principiu al unei legiuri universale“. Profesorii de etică ar surăde când ai pune față în față un

asemenea imperativ categoric suprem și o biată vorbă culeasă de prin sate : se cade – nu se cade.

Kant însă știa mai multe decât profesorii de etică. El a recunoscut că n-a dat lumii un principiu nou, ci doar a ridicat până la un principiu formal tot ce e implicat în viața și în formulările libere ale oamenilor. Într-un fel, el a pus în formă și gândul nostru mai adânc : când spui „se cade“, vorbești despre ceea ce poate să-și facă loc în lumea tuturor, ceea ce poate avea acces la universalitate ; când faci ce se cade, tratezi pe ceilalți oameni așa cum vrea Kant, drept scopuri, nu drept mijloace. Vorba noastră nu stă rușinată alături de legea gânditorului și ea trece mai departe spre faptă.

Căci imperativul categoric e admirabil ca expresie a gândirii filosofice, dar vine cu o armură prea grea ca să dea lupta vieții. E unul singur ? Atunci cum se mlădiază el ? Sânt mai multe imperative ? Atunci a cărei comandă s-o ascuți ? „Se cade“ nu vorbește nici de totalitatea cazurilor, nici de unul singur ; dar, plecând de la unul ori altul, îți dă acces la toate. Nu e în el nici Binele suprem, nici autonomia voinței, nici nemurirea sufletului, ca la Kant. E o simplă investiție să faci așa, începând cu trecerea de la ce ți se cade, ce îți revine din afară ca parte, așadar ce ți se cuvine, la ce-ți șade bine, ce ți se potrivește, ce-ți revine *dinăuntru* tău, până la ce-ți e dat să faci, adică ce trebuie, ce nu poți să nu faci. „Se cade“ sfârșește, așadar și el la datorie. Iar dacă nu e nimic în etică dincolo de Datoria cu majusculă, atunci se cade și nu se cade îi descriu tot cuprinsul.

Înseamnă aceasta că avem virtuți etice deosebite ? Ne-a plăcut, dimpotrivă, să ne calomniem deseori și le-a plăcut mai ales altora. Dar nu de aceasta e vorba acum, ci de cuvinte. Există un adevăr în cuvinte care poate urni munții. Pe acela merită să-l căutăm din când în când în cuvintele noastre, atunci mai ales când vrem să urnim către viață nouă ființa noastră.

9. Minte și smintire

„Toți vă veți sminti întru mine, în noaptea aceasta“, traducea cărturarul acela neștiut, din veacul al XVI-lea. Ce a însemnat, ce poate încă se însemne smintire ?

În limba română particula „s“ reprezintă un fel de operator, ca în logica de astăzi, operatorul nostru de smintire. Pui un „s“ și cuvântul s-a deșucheat : mintea devine sminteală. În realitate, verbul *a sminti* nu vine de la latinescul *mens*, pare-se, ci de la un verb din slavonă, „smenit“, care

însemna a înlocui, a schimba, a muta de la locul său. Dar noi *simțim* într-altfel lucrurile astăzi : cuvântul s-a contaminat de la minte, a fost adoptat de familia acesteia și a devenit prototipul deșuchierii noțiunilor prin particula „s“, care e fostul *ex* latinesc. Cuvântul „iese din“ – și intră în sminteală.

Spui batere ; dar dacă pui un s, cuvântul și-a ieșit din țâțâni și a devenit *sbatere*. Spui pulbere și ai în minte stratul bine așezat peste ceva ; dar dacă pui un s, îl *spulberi* în toate colțurile. Fâșia e un întreg, dar când o *sfâșii*, o smintești de-a binelea. Și la fel, curgerea se risipește în *scurgere* ; torsul, de la întoarcere, se deșuchează în *stoarcere*, cufundarea cea sigură în *scufundare*, clipeșc se risipește în *sclipeșc*, după cum văpaia se zăpăcește în omul *svăpăiat*, vânturatul în *svânturat*, volbura, vârtejul, vârcolul se chinuie în *svârcolesc*, în timp ce pânțele se curmă prin *spintecare* și mulsul prin *smulgere*.

Ce frumoasă ispravă a făcut operatorul „s“ din corn, dulcele corn al lui Eminescu : a suna din corn a devenit sun din corn ca să speriu vânatul, scornesc ; și de la a scorni vânatul, limba a trecut la atâtea alte feluri de a scorni, în rău și în bine. Iar pentru că românul are și bucium, pe lângă corn, el i-a aplicat la fel operatorul și a făcut sbucium, care la început însemna simpla sminteală a buciumatului, faptul de a buciuma prea tare, spre a sfârși în sbuciumul sufletelor.

Particula „s“ este, așadar, cu-adevărat operatorul nostru de smintire. Ca în logica matematică, unde un operator își exercită virtutea asupra câte unui conținut simbolic, limba și-a făcut, fără prea multă teorie, un subtil operator, pe care să-l aplice la un conținut semantic. Luându-l din *ex*-ul latinesc, ea l-a păstrat, firește – dar cu sensul cel nou, de smintire a conținutului –, în cuvintele transmise ei din latină, ca în a scâlcia, care e mai mult decât *excalciare*, a descălța, sau în a scăpăra, a scăpăta, a scăpa (*ex-cappare*, a ieși din manta, din glugă), ca în a scoate, a spânzura, sau ca în spaimă, în a strica, a sdruncina, a șchiopăta ori a sbiera. Ba până și *a spune* este o nevinovată formă de smintire, căci vine de la *ex-ponere* și ar putea să însemne că nu-i e de ajuns celuilalt, ca să te înțeleagă, faptul că i-ai „pus“ în față ceva, ci trebuie să-i mai treci și în comentariul vorbei celei aducătoare de atâtea deșuchieri.

Dar dacă limba n-ar fi făcut decât să păstreze pe *ex* în s, nu ar fi obținut din acesta un adevărat operator. Surprinzător este să vezi cum știe ea să-l aplice asupra cuvântului luat din *orice* altă limbă, în scopul de a-l sminti. Când îl găsește pe s ca atare (de pildă, în slavonul „smeniti“) este cu atât

mai bine. Dar când nu-l găsește, îl împlântă în orice cuvânt, din orice limbă i-ar veni : că-i vine, cum ne spun dicționarele, din turcă (*kurum*-funingine, din care face scrum) sau din maghiară (ca la scormonesc, o sbughesc), poate chiar din germană (sburd de la Bürde, s-a zis), din bulgară (sgâlțai, sbârcesc), din sârbă (sdrângănesc, sdrelesc) sau din veche slavă (a scrânti, sbârnâi, sgomot), limbii noastre nu-i pasă. Ea își împlântă peste tot operatorul pe care l-a scornit.

Dar nu-l poate aplica chiar peste tot, până la urmă. Născocirea aceasta atât de rafinată și care ar putea ține în cumpănă subtilitățile noastre filosofice, cu ec-static și ec-sistent, adică toate felurile acelea de a exprima ieșirea din sine și răsucirea întru sine a gândului, s-a lovit de unele praguri. Limba noastră a avut un dram de genialitate când a inventat operatorul de smintire „s“, dar s-a văzut oprită în loc de simpla fonetică, sora cea mică și sărăcuță din familia lingvisticii.

Nu se poate aplica peste tot „s“, spune fonetica ; numai cuvintele ce încep cu o consoană și doar unele dintre ele admit pe s înaintea lor. Celelalte nu se smintesc defel, mai ales cele ce încep cu o vocală. Cu latinescul *ex* era altceva ; el se putea aplica peste tot. Și biata noastră limbă, care făcuse din rostirile cu „s“ ceva nespus mai rafinat decât făcea *ex* – căci acesta rămânea întotdeauna ex-te-rrior cuvântului, în timp ce s se contopea admirabil cu el, făcând una fonetic și doar smintindu-i înțelesul –, limba noastră a părut să se dea înfrântă.

Atunci s-a întâmplat ceva de toată frumusețea. Ca într-o oaste în care luptătorii ar fi gata să se dea înfrânți, dar cel din fruntea lor preia răspunderea tuturor și dă lupta mai departe singur, cuvântul „smintire“ a luat parcă asupra sa toate înțelesurile pentru redarea cărora cutezătorul „s“ se dovedea totuși neputincios.

Pădurile din *Macbeth* încep să se pună în mișcare, ca oștile. Cum să exprimi aceasta : poate prin spădurire ? Ci vei spune că pădurile din *Macbeth* s-au smintit, așa cum știe să spună Coresi, mai frumos decât toți tălmăcitorii de astăzi : „Urziturile pădurilor smintiră-se și ridicară-se“. Smintirea, care poate a sugerat folosirea pretutindeni a lui s – căci în fiecare lucru și în toată firea stă parcă un cuget, ca acea *mens* a lui Lucrețiu de sub grămezi –, își face acum singură treaba. Ea vine să arate de fiecare dată cum se strămută în dezordine lucrurile. (Sau poate cum se mută în altă ordine, uneori ?)

Astfel plutașul încearcă legăturile grinzilor ca să vadă dacă nu e nici o „sminteală“. Altă dată, „nici o sminteală de la leși n-au avut“, zice cronicarul. „Să nu fie vreo sminteală între athinei“, spune traducătorul lui Herodot. Poetul necunoscut scrie : podobi-se-vă undelor mării ce de vântu-s smintite“. Iar Adam și Eva se tânguie :

*Noi ne ducem cu sfială
Pe calea cea de sminteală,
Rămâi, raiule, sănătos
Din care Dumnezeu ne-au scos.*

Unde nu încap sminteală, atunci ? Pentru dezordine, pentru stricăciune, pentru pagubă, pentru împiedecare, se zice sminteală ; pentru supărare, ispitele vicleanului, neplăcere, pericol, rățacirea minții, se spune tot sminteală ; a sminti poate însemna până și a fura, ascunde, lovi, a încurca ori a zăpăci. Se poate vorbi de sminteli gramaticale, sau de sminteala (cazna) morții, dar în același timp întâlnești și cuvinte ca „smintic“, în înțeles de cosmetic (sminteala femeilor ?) sau „smintit“, ca simplu terci pentru puii de găină. Iar dintr-o dată, din mărunțișurile acestea ale vieții, sminteala se ridică în folclorul nostru la lume însăși, care n-ar fi în întregul ei decât : o cale de sminteală.

Să fie atunci și firea smintită ? Să fie numai omul și rânduielile lui ?

Și mintea rămâne o clipă uimită în fața smintirii.

10. Despre dreapta smintire

Dacă adevărul ar vorbi o limbă a pământului, e probabil că ar face-o cu un accent nu atât străin, cât straniu. Cineva afirma un lucru mai adânc : că adevărul ar vorbi cu greșeli de gramatică. Ar spune, ca Iehova : „Eu sânt cel ce sânt“, în loc să spună : Eu sânt cel ce este.

Despre dreapta, buna smintire a lucrurilor, omul de cultură a știut câte ceva întotdeauna. Nu e nevoie să te ridici până la teologia negativă ca să înțelegi că nu poți spune nimic, cu gramatica ta, despre Negrăitul presupus, sau că Negrăitul presupus ți-ar strivi gramatica, dacă ar sta de vorbă, undeva pe Munte, cu tine ; e destul să rămâi la cultura omului, unde artele, științele și cultura însăși, ba într-un fel chiar făptura omului, pot apărea drept o smintire.

Cu acest gând își începea Varlaam al nostru *Cazania* : „De mare jelé și de mare minune lucru iaste, o iubite cetitoriu, cându toate faptele ceriului și a pământului îmblă și mărgu toate careș la sorocul și la marginea sa... și nice puțin nu *smentescu*, nice greșescu sămnul său. Numai sânguru amărâtulu omu...” Așa zice el, *pre* limba lui cea proastă și tare adâncă, din *Cuvânt împreună cătră toată semenția românească*.

Într-un fel așa este, și e de minune. Dar într-altfel, tot de minune este ceea ce a scris cultura, ca într-un „*Cuvânt împreună către toată semenția omenească*“, în legătură cu faptele omului, ale ființei acesteia care, tocmai greșindu-și semnul și smintind cu puțin sorocul și marginea sa, a sfârșit prin a da de rușine firea. Numai singur fericitul om, ar fi zis Varlaam astăzi, poate.

Căci tot ce e mare la om are un dram de sminteală. Artele omului apar, celui prins în firea, drept o smintire, și *sânt* dintru început așa – nu numai cu arta modernă –, dacă accepți sensul plin al cuvântului smintire. Ele au făcut și fac în continuare greșeli de gramatică : de adevăr, de imitație a adevărului, de proporții, de perspectivă, de sens. Dar de mare minune este că, regăsind adevărul, ele o fac printr-o nouă smintire : în clipa când a apărut perspectiva, a fost ca și o smintire a picturii ; sau naturalismul s-a ivit ca o smintire și chiar realismul, cuminte cum pare, este o grea cucerire, pe căi atât de întortocheate și implicând atâtea abateri de la gramatica obișnuită.

Orice cucerire este ieșirea de pe un nivel de ordine și saltul pe altă orbită, cu un tragic în ea. Când se vorbește astăzi de „tragedia limbajului“ și se creează opere în consecință, ai sentimentul că oamenii rămân la jumătate drum. Ei știu că în tot ce e mare zace o smintire, dar se opresc la sminteala cuvântului care nu mai spune nimic, fără să mai ajungă – cum o nădăjduim totuși de la ei, de la Ioneștii și Varlaamii noștri de astăzi – la sminteala cuvântului care spune ceva.

Iar la fel fac științele culturii noastre. Ceea ce e grav în matematici, la prima vedere, este că nu fac greșeli de gramatică. Din fericire însă ele fac greșeli de logică (cum e silit să facă atât calculul infinitezimal, cât și teoria mulțimilor) și schimbă, așa făcând, fața lumii. Despre fizica de astăzi ni se spun cele mai nebunești lucruri. După ce mecanica cuantică venise să smintească principiul terțului exclus (silind astfel logica să se lărgască), acum face izbitoare greșeli de metodologie, venind să vorbească despre niște particule ce s-ar descompune în părți din care n-au fost compuse

niciodată – cum explica recent un mare fizician. Ce-i mai rămâne de făcut gândirii analitice și sintetice decât să vorbească de smintire, sau atunci să se smintească puțin ea însăși ?

Cum simte Varlaam, smintirea este, într-un fel, lotul omului. Ca și tragicul antic, sau ca hybris-ul lui, nesăbuiința lui, a cărui transcriere românească ea este, smintirea poate indica ruperea de nivel – în încercarea de a sări pe altă orbită. Despre „geniu“ s-a spus demult că înfrânge regulile, spre a prescrie până la urmă altele. Iar dialectica se ivește în lumea gândului ca o smintire organizată. Căci în timp ce Kant spunea că intelectul se încurcă fără ieșire în patru antinomii, Hegel vine să spună că nu sânt doar patru, ci o infinitate de antinomii, iar cugetul nu se încurcă în ele, ci tocmai bine se descurcă.

Ba smintirea e într-atât lotul omului, încât, dintr-o parte ca și din alta, ne apărem unii altora a sta sub semnul ei. Cine nu este smintit față de celălalt ? Chiar în imediat se întâmplă așa. Alecsandri întreba odată pe doctorul Meyer, pare-se, dacă n-a constatat un grad de sminteală la bucureșteni. Tânărul care se desprinde puțin de tirania vitalității și se prinde în delirul culturii îi este celuilalt un smintit ; dar smintit este și cel care *nu* consimte culturii, adică umanizării sale raționale, ci se lasă purtat de ritmurile și reluările fără ieșire ale firii. Smintit este eros-ul care nu trimite dincolo de el, smintită sportivitatea care nu educă.

E ca și cum ordinea adevărată a omului ar fi permanent dincolo de el, iar conștiința ei ar veni să răvășească lucrurile, înainte de a o împlânta în ele. Ești smintit și fără ceva și cu ceva. Rațiunii mai adânci a omului i se potrivește cuvântul, contradictoriu în aparență, al speculației religioase pe care a trebuit s-o înfrunte rostirea românească : „Întorsu-ți-ai fața și fui smintit“, spune *Psaltirea Scheiană* ; dar și : Fericit este cel ce nu se va sminti în mine“, cum spune traducătorul din 1648. Unde e buna așezare ? Unde e înțelepciunea ?

Astăzi nu mai avem înțelepți, se tânguia cineva : ființe superioare, ca înțelepții greci sau indieni, nu mai apar pe lume. — Poate că apar cu duiumul, dar nu mai au ce spune o dată pentru totdeauna omului. Totul a trecut, în conștiința noastră de cultură, de la idealul stării și armoniei de așezare, la idealul echilibrului în *mișcare*. Așa cum matematicile nu mai sânt ale fixităților, ci ale proceselor, nu ale formelor, ci ale deformărilor, așa cum speculația nu mai poartă asupra substanței, ci a funcțiunii, cum s-a

spus, înțelepciunea omului de astăzi este una luptătoare, căutătoare, una care riscă – așadar, nu mai are chipul clasic al înțelepciunii.

Dar în toată această strămutare a omului și a înțeleșurilor lui despre lume, ceva a rămas, în chip surprinzător, nesmintit : o mică regulă de logică. E adevărat, tot ce e mare și adânc apare în lume cu un dram de sminteală ; dar nu tot ce e smintit are sorți să fie mare. Regula de conversiune a universal-afirmativei nu pare a vroi să se clinească. Și mai ales pe ea o ignorăm, în anii noștri tineri.

Cea mai mare smintire este *să vrei* smintirea – și de aceea cuvântul românesc, păstrând sensul de strâmbătate, este atât de potrivit. Poetul care smintește versul și face vers liber fără necesitate (deci, până la urmă, fără libertate), sau falsul profet, care-și ascunde gândul pentru că tot ce e profetic e „ascuns“, ca și insul care vrea răsturnarea pentru că tot ce e mare e răsturnat, nu știu probabil nimic despre dreapta smintire și căile acesteia. De aceea le-ar prinde bine să se cufunde o clipă în prăpăstiile cuvântului românesc, sau să vadă ce a vrut să spună diacul acela din Maramureș, când a tradus : „Întru menre sminti-se inima mea“.

11. Nebun și netot

E ceva curios în negația românească : uneori nu desființează, ci înființează. Astfel, opusul lui bun este rău ; și totuși, când negi pe bun, iese cu totul altceva, nebun, după cum, când negi pe tot, îți iese înainte ceva neașteptat, un netot.

Pentru isprava bună și constructivă pe care o poate face *ne*, în limba noastră, dă mărturie sugestivă descriere pe care o face Grigore Ureche, cronicarul, cu privire la virtuțile suveranului. Făcând elogiul lui Pătru Milostivu, el spune : „Era domnu blându... nebețiv, necurvar, nelacom, nerăsipitoriu...“ Ce se putea spune, la urma urmelor, mai adânc și mai *pozitiv* despre suverani ? Atâta tot li se cerea spre a fi mari, să nu fie prea lacomi și risipitori ; dar era nemăsurat de mult pentru firea omului căzut în domnie. „Către care lucruri nestatornice inima ta, împărate, s-au pironit foarte rău“, avea să traducă admirabilul scriitor Udriște Năsturel, ceva mai târziu, iar el întregea astfel gândul pozitiv, exprimat la modul negativ, al cronicarului.

Cineva care ar face logică fără să se mai gândească la realități și suflete – cum au ales să facă mulți logicieni de astăzi – ar spune că funcția de aci a

lui *ne* este cea obișnuită, adică nu de a înființa, ci, cu o altă negație, de a reînființa : lacom și risipitor au ceva negativ în ele, iar în logică simplă, negarea unei negații readuce la afirmație. Totul ar reieși mecanic : repui în ordine ceva răsturnat.

Dar iată că la „bun“ și „tot“ prefixul nu mai operează mecanic. El pare a face, pentru ordinea omului, opera de smintire pe care o făcea particula „s“ peste tot, când își pune gheara pe câte un cuvânt. Omul devine *neom* : cel bun la trup și la minte *înebunește*, omul teafăr, întreg, încetează să fie un tot, poate ajunge *netot* ; din om ca toți oamenii devine un neisprăvit și din om tare poate ajunge un *nătărău* (cu *ne* și tare, care se zicea „nătare“, pare-se). Ba, pe deasupra, ne-a mai plăcut să împrumutăm și pe *nătâng* și *năuc* din slavonă, formate de-a dreptul cu același prefix, care în definitiv este și slav. Singur *năzdrăvan*, luat și el gata făcut din slavonă (ne-zdravăn, dacă se poate simplifica), te scoate din galeria aceasta de smintiți și te mută în feeria basmului românesc.

Atunci, dacă funcția negației nu e chiar cea obișnuită, de a da opusul, ea ar părea totuși limitată : ar da, e drept, ceva diferit de opusul la care te aștepti, dar cu un sens rău de fiecare dată. Numai că nici acest lucru nu e întotdeauna adevărat. Ce sens ales, deloc rău, chiar dacă într-un fel limitat și el, avea *negrăitoriu* în limba veche : însemna „care nu are gânduri ascunse“ ! Dacă *neajuns* are un sens peiorativ încă (deși e tare interesant de văzut cum de la a ajunge s-a sfârșit la acest înțeles), în schimb *negreșit* și mai ales *neapărat* sânt uluitoare, căci exprimă ceva cu totul nou față de cuvântul primitiv : necesitatea. La *negreșit* încă mai poți înțelege felul cum „fără greș“ a putut însemna sigur, hotărât ; dar cum oare s-a făcut ca din lipsa de apărare să sfârșești la : ceea ce trebuie numaidecât, ceea ce e obligator să fie ? Poate doar în sensul că bietul om, fără apărare în fața altor oameni, era sub ne-voie ; sau bietul om, fără apărare în fața duhurilor oarbe ale lumii, era sub vremi...

De altfel, în cazul lui *ne*, nu cuvintele gata făcute sânt vrednice de reținut, ci *capacitatea* prefixului de a face cuvinte, ba chiar de a face tot ce-i place, ca tăgadă, în vorbirea noastră vie. Cu *ne* te plimbi peste toată lumea, spre deosebire de *in*, latin și apoi francez (din „inflexibil, de ex.), pe care l-a înlocuit sau pe care îl provoacă, îl înfruntă și-l biruie statornic. S-a încins aci o luptă de toată mândrețea între cele două particule, una din acele lupte la fel de spectaculoase ca pe arene. Dar cine stă să prindă, în nevăzutul limbii, disputa dintre *ne* și *in* ?

Au apărut, de prin 1960 până în 1967, patru volume care n-ar trebui să lipsească din biblioteca nici unui cărturar român : *Studii și materiale privitoare la formarea cuvintelor în limba română*, scoase de Institutul de lingvistică din București. (Deocamdată, însă, aproape nici un nespecialist nu pare să fi auzit de ele.) Printre atâtea contribuții de preț este aceea despre *Prefixul negativ in*, de Florica Ficșinescu, unde se evocă din plin concurența dintre *ne* și *in*.

E sugestiv la culme să vezi că *in* dă derivate mai ales cu adjective, în timp ce *ne*, după cum se știe, se aplică oriunde și la substantive și la adjective și la verbe, ba dă chiar locuțiuni („nelalocul lui“). La fel de sugestiv este să afli că între *ne* și *in*, atunci când unul nu desființează pe celălalt, se petrece o specializare : derivatul cu *in* este folosit în accepțiune morală (inflexibil, insensibil, inabordabil), pe când cel cu *ne* dă doar contrariul primitivului (neflexibil, nesensibil, neabordabil). E ca și cum, când *in* nu-și face datoria să dea opusul, *ne* știe s-o preia el. Dar altminteri derivarea cu primul dă în general tocmai noțiunea opusă, pe când *ne* săvârșește tot felul de făcute și nefăcute. Iar în timp ce *in*, cum spune autoarea articolului, este constant atașat la neologisme, dând derivați ce au întotdeauna corespondenți în limbi străine, derivații lui *ne* apar pe trupul cuvintelor autentic românești, de care *in* nici nu cutează să se apropie (neființă, netrebnic, nestrămutat) și neagă tot ce vrei, cu o ușurință pe care n-o găsești lesne în alte limbi, ba dă îmbinări expresive, poate fără echivalent, ca : greu-negreu, când-necând, voie-nevoie, ploaie-neploaie.

Căci într-adevăr cu *ne* te joci de-a negatul în toată împărăția vorbirii. Concurența cu *in* ? Dar *ne* te face să înțelegi limpede ce înseamnă o unealtă vie și una moartă, mecanică, a limbii. O clipă, *ne* face lui *in* cinstea să-l înfrunte, ca pe un oaspete al limbii. Pe urmă își vede de joaca lui suverană.

Nici vorbă, așadar, ca *in* să-l poată înlocui pe *ne*, ci doar invers. Și în timp ce *in* are o „nemărie“ în el (ca să-l calificăm cu derivatul lui *ne*, ce însemna în limba veche „modestie“), *ne* are o independență suverană, care-l face să tăgăduiască totul nebunește, de parcă ar vroi să „nebuneze mândria ceștii lumi“, îți spui.

Atunci se întâmplă lucrul acesta neașteptat, că, putând nega tot ce-i place, limba română pierde, parcă, tăria negativului. În definitiv ea neagă orice fiindcă exprimă, poate mai bine decât alte limbi, atât făcutele, cât și nefăcutele lumii. Dar negația care se poate împlânta peste tot nu mai desființează întotdeauna, ci uneori colaborează. Nu se poate ca o tăgadă

care se extinde atât de mult să mai suspende lumea. Negi cât vrei, tăgăduiești ce-ți place, drăcuiești, dar faci treabă.

Căci până și neființa are ceva de făcut, în lumea românului. Iar Nefârtate rămâne el Nefârtate, dar e făptura creatorului și el, așa încât trebuie pus la lucru. Cu smintiți, cu neoameni, cu diavoli, lumea asta trebuie să meargă înainte. Și când s-a apucat de treabă – când negațiile istoriei nu i-au fost radicale –, lumea aceasta a noastră a trecut cu negația peste negație, a zis „ba nu“, adică a pus ba peste nu și a plecat în marea aventură.

12. Ba nu

„Inimei ba să-i poți porunci“, spune înțelepciunea noastră. E prea puțin să-i spui *nu*, când ea se smintește, cum are prea des ispita să facă. „Nu“ este un simplu refuz, care poate fi tăios, dar și amabil în definitiv, neavând în orice caz nimic dojenitor în el : nu, mulțumesc, mă scuzați. „Nu“ este rece și sumar. Ca să-l faci expresiv, trebuie adesea să spui „nuuu ?“ ; ca să-l întărești trebuie să spui : nu... nu, sau : hotărât, nu !

„Ba“ este scurt, dar își este suficient sieși (și totdeauna grozav de necesar altora, inclusiv lui *nu*). El spune, firește și *nu*, dar mai spune vreo trei-patru lucruri, dincolo de acesta. Exprimă din plin și o împotrivire, care sună uneori ca o îndreptare sau o punere la punct, alteori ca o dezaprobare ; iar dezaprobarea poate merge până la condamnare, când nu-i place să ajungă la ironie.

Pe toate acestea le simți de-a dreptul în ba și nu le găsești decât pe ocolite în nu. De aceea Eminescu n-a folosit pe „nu“, ci a scris :

Nu zi ba de te-oi cuprinde,

el simțind mai bine decât oricine câtă împotrivire, punere la punct, dezaprobare, condamnare și poate ironie sânt în „ba“. De *acest* cuvânt se temea el în gura iubitei sale, nicidecum de „nu“.

Dacă ar fi să credem, de altfel, pe cunoscători și pe romancieri, „nu“ nici măcar nu înseamnă *nu*, în această materie, ca și în limbajul diplomaților, pare-se. Când o femeie sau un diplomat spun „nu“ – sântem instruiți de experți – aceasta înseamnă „poate“, sau, la ultimul, o impoliteță. Fetele noastre din Ardeal, însă, spun mai simplu *baiu* (variantă a lui ba, „negație mai puternică decât nu, cu care răspundem la o invitație ce voim a

respinge“, scrie dicționarul) și ele știu astfel să curme și speranțele și diplomația.

Întrucât *ba* e mai tare, în primul moment, decât *nu*, îl putem folosi oricând în acest ultim sens ; dar când ne place, putem să-l folosim și în alte sensuri. Limba noastră a știut să se joace frumos cu negația (sau dacă se preferă : a transformat într-o joacă frumoasă mizeria negativului gol). Însă făcând așa, deși acest „*ba*“ e mai tare decât „*nu*“ la început, el devine până la urmă, tocmai prin bogăția lui, mai slab decât acesta. El era mai puternic pentru că exprima negația cu mai multă energie, precum și pentru că avea mai multe posibilități și nuanțe. Dar bogăția reprezintă totdeodată puterea și slăbiciunea cuvintelor.

De aceea cuvântul nostru a pus în perplexitate pe lingviști : el este o negație atât de tare, încât sare din matca simplei negații. Sau : e atât de tare, încât se neagă și pe sine ca negație. Doar când filologul are spirit filosofic, cum se întâmplă în cazul lui Hasdeu, abia atunci el ne poate descrie ceva mai cu noimă lucrurile.

În dicționarul latinist al lui Laurian și Massim din 1871 – cel în care cuvântul vagabond, de pildă, era redat ca „*bacabundu*“ („care se află în furie de *Baccanthe*“) –, ni se spune că *ba* vine de la latinul *baha* = *bah*, sau de la italianul ori francezul *bah*, și că particula, „în fapta, este numai negativă, sau mai bine contradictorie“. Dar dacă este contradictorie, e mai mult decât negativă, într-un sens și poate să nu fie negativă, într-altul !

Tocmai așa o descrie Dicționarul cel mare al limbii române, ca nefiind negativă. Deși *ba* vine limpede dintr-un negativ slavon, autorul articolului despre această particulă scrie : „*Ba*, la origine, nu este o particulă negativă ; intenția celui ce răspunde *ba* nu e de a nega ceva, ci numai de a arăta că el are altă părere. De aceea, *ba* poate tot atât de bine să stea în legătură și cu *da* și cu *nu*.“ Firește, adaugă autorul, respingerea unei afirmații presupuse poate fi și o negare a ei : „astfel *ba* a ajuns să aibă sensul lui *nu*“.

Ca exemplu că sensul originar al lui *ba* ar fi „dimpotrivă“, „din contra“, dicționarul ne dă încântătoarele versuri populare :

*Frunză verde ș-un bănuț,
Nu stă lumea într-un drăguț !
— Ba stă, zău, dacă-i mândruț !*

Și totuși, te întrebi : nu este și o negație ? Când fata aceea din Ardeal – căci tot despre una din acele mocăncuțe, de pe la daci până mai ieri, trebuie să fie vorba – se înverșunează să spună că mândruțul ei face cât lumea, ea neagă ceva la început, în speță neagă un gând întreg. Ea spune : *Nu e adevărat* că lumea nu poate sta într-un drăguț. Dacă e unul ca al meu...

Hasdeu spune limpede – cum trebuie s-o admită toți filologii, cu excepția latiniștilor – că *ba* al nostru este „*ba* de la ruteni, bohemi și poloni“, care la ultimele două popoare, scrie el, funcționează ca la noi. Rămân să ne-o arate în continuare specialiștii ; dar Hasdeu nu șovăie să dea ca sens original tocmai negația și să explice pe *ba* din perspectiva ei.

Pentru nuanțele – încă nedesfășurate aici – ale lui *ba*, Hasdeu găsește o întemeiere numai în două înțelesuri originare : întâi, în înțelesul de *nu*, *defel*, și în al doilea rând în înțelesul de *dar*, *cu atât mai mult*. Iar el adaugă : „în ambele sensuri, *ba* exprimă o opozițiune, dar în primul sens opozițiunea este negativă, în sensul al doilea restrictivă, iar o restricțiune este și o afirmațiune totodată“.

Peste ce minune de gând dă Hasdeu, cu instinctul său filosofic și filologic, aici ! Dintr-o dată te poți ridica în țările speculației, spre a te gândi la acel „*omnis determinatio est negatio*“, prin care Spinoza uimea și încremenea gândirea filosofiei. Din perspectiva vieții lui *ba* în limba noastră, unde el devine din negativ un întăritor și poate intensifica atât pe *nu* (*ba nu*), cât și pe *da* (*ba da*), Hasdeu te autoriză să spui dimpotrivă, că „*omnis determinatio est affirmatio*“.

Sânt aci două lumi și două mentalități ; nu numai două metafizici, dar și două feluri de a ataca viața și realitatea istorică – iar lumea lui *ba* se trage către una din ele, ca înspre cea adevărată și însuflețită.

Dacă spui că restricția neagă, sărăcești lumea și – sub nostalgia cine știe cărei afirmări totale și supreme – te înstrăinezi de bogăția fenomenelor ei, de fenomenologia ei. Dacă, în schimb, înțelegi că restricția afirmă, că *ba* nu rămâne un simplu *nu*, ci devine un fel de „*nu e adevărat acest lucru, dar...*“, atunci consimți întruchipărilor reale și iei lumea în brațe. Așa a făcut Hegel, care s-a chinuit atât de mult și atât de glorios până la urmă să explice, pe limba sa, că *nu* trebuie să însemne *ba*. Așa face viața, care știe tot atât de puțin românește cât Hegel.

Nu stă lumea într-un drăguț. *Ba* stă, zice fata. Nu stă speculația filosofică în graiul românesc. *Ba* stă, vine câte un cuvânt să spună.

13. Despre lucrările lui ba

„Ba“ a făcut o lucrare extraordinară în lume : a dat dialectica. Din păcate, n-a făcut-o sub numele său, așa încât n-a putut lua brevetul de invenție, în istoria culturii noastre.

Dialectica, într-adevăr, s-a constituit sub semnul *negativității*, în care Hegel vedea principiul de viață și de mișcare al gândului. Dar ceea ce spune forțat negația obișnuită exprimă firesc ba. Și de aceea îndrăznim să spunem că Hegel a vorbit în termeni de „nu“, dar a gândit în termeni de „ba“. S-a întâmplat întrucâtva ca în cazul artistului francez Henri Rousseau, zis Vameșul, ce pare-se a pictat o plantă exotică absolut imaginară, pe care totuși naturaliștii aveau s-o găsească în jungla indiană. Să vorbim deci de o plantă din codrul românesc, descrisă de Hegel sub „nu“.

Negația *desființează*, dacă e luată în înțelesul ei absolut. Dar în înțelesul ei obișnuit negația *respinge* ; într-o privință poți spune (și Hegel o spune adesea) că negația doar *restrânge* ; în orice caz, fie că atacă însuși faptul de a fi sau numai felul de a fi, negația *suspendă*. Și aici ar părea să se oprească virtuțile ei. Dar Hegel vrea mai mult pentru ea : vrea ca ea să *opună*. Și pentru că opune înseamnă a ob-pune, a pune în față, negația la Hegel sfârșește prin *a pune*, adică a nega poate să însemne a afirma.

Dar aici începe scandalul. Cum poți susține că negația afirmă ? Trebuie, în cazul lui „nu“, să înfrunți toată repulsia pe care o resimte conștiința gânditoare față de negativ. Această repulsie s-a ivit și în alte cazuri ale culturii noastre. În matematici, numerele negative au fost multă vreme respinse, întocmai cum erau mai târziu cele imaginare : cum să dai virtuți pozitive negativului, cum să operezi în real cu imaginarul ? Astăzi încă sântem în fața unei proaste denumiri, care ne lasă undeva o insatisfacție : numim electricitate „negativă“ tocmai pe aceea care face atâta treabă cu electronii. Umanitatea dă nume lucrurilor prost, dar face treabă bună. Hegel a vorbit prost – sau provocator, pentru că nu avea cum face –, dar a făcut treabă bună, ori nebună, după voie.

Dacă este nepotrivit să spui că dialectica ar fi trebuit să apară la noi, în spațiul Dunării de Jos – cum este să spui că Orfeu e de la noi, că Diotima lui Platon e de la noi –, are totuși oarecare rost să crezi că sântem în măsură să-i primim mai bine mesajul decât alte limbi și cugete. În orice caz, sântem oarecum în spiritul ei ; purtăm în noi ceva din fluiditatea ei. Iar lucrările lui *ba* pot să ne-o arate.

Căci *ba* este lucrător ; el reprezintă o subtilă negație activă, nu una paralizantă, cum e confratele său rigid, „nu“. Pe acest „nu“ l-a putut înhăța logica formală, l-a putut îngheța în bivalență logistica, iar cibernetica l-a transformat în categoricul zero, care vine să se cupleze cu unu și să facă așa, în doi, nemaiauzitele isprăvi de astăzi, care pleacă totuși de la un simplu da și nu, deschis-închis, trece curentul – nu trece. E un miracol, și acesta. Dar a rămas pe de lături „ba“, pe care logica matematică nu-l poate formaliza, fie că-l întâlnește rostit, ca în limba noastră, fie că e numai gândit, ca în limba lui Hegel și a altora.

Ba acesta nu e chiar de la începutul lumii, ca *nu* ; nu e din vremea când nu era nimic, când era neant, când materia era, cum zic grecii, în „neființa informului“. *Nu* ar putea fi înaintea lui *da*, în timp ce „ba“ stă în miezul lucrurilor și le presupune. Dar deși mai tânăr decât *nu*, el are toate puterile acestuia, iar când e vorba să nege, o face chiar mai apăsător decât celălalt – și așa își începe el lucrările.

*Tot întreb, inima mea,
Asculta-te-voi ori ba ?*

Pentru că este de-al lumii, și nu venit din neant sau sortit doar să nimicnicească lucrurile, „ba“ pierde degrabă funcția aceasta de a desființa un conținut ce-i stă în față ; el alunecă firesc spre o a doua funcție a negativului, aceea de a respinge. Iar lucrarea sa dintr-o dată e mai subtilă decât a lui „nu“. La întrebarea : „Vii ?“ poți răspunde : „Nu“, sau : „Nu vin“, e totuna. Dacă însă răspunzi „ba“, spui *nu* ; dacă răspunzi „ba vin“, spui *da*. Cum asta ? Pur și simplu pentru că *ba* a analizat întrebarea și a văzut că ea implică două lucruri : nu-i așa că vii ? nu-i așa că nu vii ? Iar *ba* singur răspunde : nu (vin), pe când „ba vin“ răspunde : nu-i adevărat că nu vin, iată că vin.

Așa se întâmplă că, în timp ce „nu“ rămâne „nu“ pe toată întinderea ariei unde se exercită, fie că e singur, fie că însoțește alt cuvânt, „ba“ este cu adevărat social și dialectic, adică stă de vorbă și dă replica, încetând să nege pur și simplu, ori de câte ori stă lângă alt cuvânt. Până și lângă *nu* el spune mai mult decât „nu“ ; cu atât mai mult spune altceva lângă orice alt cuvânt. Ce ușor îi va fi deci să întreprindă o nouă lucrare, cea de *restrângere*, pentru care Hegel cerea circumstanțe speciale („negație specifică“). Restrângi și spui, într-o sferă determinată : *ba* e așa ; *ba* e altfel. Și nu numai că

restrângi, dar – ceea ce nu putea face „nu“ – indici o gradație : ba chiar, ba încă, ba unde mai pui că. Ai analizat o presupunere și ai adaus, pentru ea, nu numai o restricțiune, dar și un adus, cu dublul joc pe care-l poate face ba.

Iar acum, cu o nouă lucrare, vine să *suspende* și el, cum făcea negația, dar cu un balans, cu un dublu joc, de care nu știa nimic mecanizata negație. Trecerea aceea de la anulare la afirmare, care îi era atât de grea lui Hegel, suspendarea aceea, care, sub semnul negației, lăsa un gol, acum sub semnul lui *ba* aduce un preaplin. N-ai decât să repeți pe ba, să spui : ba ici, ba colea, ba asta, ba alta și ai suspendat, pentru că ai afirmat mai mult decât trebuia. Hegel joacă asupra echivocului lui *aufgehoben*, care înseamnă suprimat, dar și suspendat în sens pozitiv. „Ba“ însă poate lăsa pe „suspendat“ în sens negativ, dar el suprimă tocmai pentru că afirmă : ba una, ba alta, care e când una, când alta, nici una, nici alta, adică și una și alta – cum te silea să admiți Hegel. Ba nu te silește, ți-o spune de-a dreptul.

Dacă deci el desființează *punând prea mult*, adică venind cu posibilul asupra realului, învăluind cu oricâte ba-uri (ba și asta, ba și asta) puținătatea a ce este, cum să nu-i fie lesne lui „ba“ să se *opună*, dacă vrea, sau să pună tot ce vrea ? Negația își trăgea sufletul să ajungă până la afirmație, *ba* însă joacă tontoroiul cu afirmațiile pe care le aruncă în lume.

Și atunci, în clipa când vezi îndrăcirea aceasta a lui „ba“, ceva în gândul tău îngheață, îndărătul jubilariei de a vedea ce bine reușesc lucrările lui ba. Nu cumva reușesc prea bine ? Nu cumva *ba* acesta, care te poartă atât de ușor printre stâncile negativului, suflă prea puternic în pânzele gândului ? Nu cumva este o unealtă a gândului, dar și una a celuiilalt, care-ți smintește gândul ?

Poate că „nu“ este al morții, al anulării, al extincțiunii în zero, totuși al omului ; pe când „ba“ este și al altcuiva, pitit îndărătul omului.

14. Discurs despre Nefârtate

Dracul nu zice „nu“, zice „ba“. Cine trece peste această distincție în sânul negației (și câteva mari limbi ale lumii trec), pierde nu numai ceva esențial cu privire la negația însăși, pierde ceva esențial și pentru înțelesul vieții : firea dracului.

Zei mor, laolaltă cu civilizațiile lor. Pe de altă parte, „Dumnezeu a murit“, spunea Nietzsche și după el o spun mulți alții. Îngerii pieriseră încă dinainte, de când Hegel arătase că mijlocirea e suverană, desființând astfel

orice mijlocire, orice ideal de intuire directă. Despre toți, așadar, s-a spus că s-au stins. Numai despre drac n-a îndrăznit încă nimeni să spună că a murit.

Nici nu o poate spune. El nu reprezintă un fantastic *nu* spus acestei lumi totuși reale, nici vreun *da* atât de copleșitor ca al zeilor, sau atât de gingaș ca al îngerilor, încât să aibă nevoie de o altă lume – și să se risipească o dată cu ea. Este un simplu „ba“ spus *înăuntrul* lumii, dar unul multiplicat la nesfârșit, care poate fi rostit pentru fiecare lucru și ispravă în parte. Ca atare, el este constitutiv lumii și fabricat neîncetat de ea. E anti-omul, al cărui chip este la fel de necesar înțelegerii omului, cum este, în fizica de astăzi, antimateria pentru materie.

Poate că într-un tratat viitor, când fizica va ști să anexeze și viața, va exista de asemenea un capitol despre omul cu semn negativ. Poate că omul creat artificial va putea fi obținut și așa, pe dos, dacă prin imposibil se dorește. Deocamdată însă trebuie să-l căutăm prin cărți învechite, prin eresuri și, mai ales, prin credințele câte unui popor care știe ceva despre algebra existenței, cum e poporul nostru.

S-ar putea deci – lăsând deoparte tot ce e superstiție sau viziune teologală, de mult depășită și reținând doar ce poate fi înțeles științific, pe linia antropologiei, sau sugestiv pentru un înțeles științific al omului – ca viziunea noastră despre drac să reprezinte *o contribuție românească la cunoașterea omului*. Ea n-ar fi de disprețuit, poate mai ales astăzi. E de ajuns să-ți amintești că un Toma de Aquino, scriind într-o limbă unde nu exista tocmai „ba“, susținea că sânt pe lume mai mulți îngeri decât diavoli, ca să înțelegi că mitologia românească, pentru care, dimpotrivă, există mai mulți diavoli decât îngeri, are ceva de spus lumii. Căci recensământul întreprins de cultura noastră populară pare mai exact decât al Aquinatului și al câtorva de astăzi.

Ca și oglindirea, într-un fel, dracul e antiomul ; de aceea nici nu e fără de om. Și nu e nimic rău în el, la început. Ce rău este, în principiu, ca spirala aminoacizilor din chromozomi să se răsucescă într-o parte ori într-alta, să fie dextrogiră, nu levogiră ? Și totuși, dacă răsucirea ar fi alta, ca într-o oglindă, lumea vie s-ar îndrăci, spun parcă învățații de astăzi. O simplă răsturnare de semn și lumea ar fi de neîndurat.

Dar lumea aceasta de neîndurat este cu noi, e chipul nostru, doar văzut altfel. Ți se întâmplă uneori și în viața obișnuită să întâlnești câte un chip de om ce-ți e nesuferit. Seamănă cu cineva, îți spui, cu cineva pe care îl detești.

Și deodată îți dai seama că seamănă cu tine : că simpla ta oglindire în altul îți arată fața Nesuferitului din tine.

Cum poate fi el părăsit ? Aruncat în iad ? El nu vine din afară și nu face vreun rău fizic omului, ci doar unul moral ; îl ispitește. E fratele său, Fârtatele. Doar i-ai schițat puțin numele, i-ai pus înaintea un ne-, care nu neagă în definitiv. Nu e frate, doar în sensul că nu are *sentimente* frățești, că e în dezbinare. Altminteri ți-e frate. Iar pe el, care dezbină toate, ești dator să-l unești cu toate.

Într-adevăr e admirabil, în viziunea noastră populară, că – spre deosebire de alte viziuni, unde e vorba de un rău radical – diavolul trebuie salvat și el : într-o legendă de-a noastră, Noe îl ia în arca sa și pe acesta, scăpându-l de potop și restituindu-l societății viitoare. Suprimarea diavolului nu poate fi violentă, așa cum nu-ți suprimi chipul lăuntric, cel răsturnat, dacă sfărâmi oglinda de afară, pur și simplu. Suprimarea lui Nefârtate se face abia indirect, prin frățietate : „Când doi inși spun același lucru deodată, crapă un drac de ciudă“, lămurește o legendă de-a noastră. Când se obțin armonia, acordul, înfrățirea, dispare Nefârtate, atâta tot. El este, nu ura, nu răutatea, ci indiferența, neutralitatea, neparticiparea.

Aici, în primul rând, viziunea noastră populară ar avea ceva de spus pentru lumea indiferenței și a neutralității, în care cultura europeană pare a fi intrat și a se fi adâncit tot mai bine. Iar aici, ca în atâtea rânduri, înțelesul românesc al lucrurilor se întâlnește cu cel al lui Goethe. În *Faust I*, Gretchen, care e tot atât de naivă și adevărată ca o ciobăniță din folclorul nostru, este întrebată de erou, într-un rând, de ce nu-i place prietenul său atât de ales, care nu e altcineva decât Mefisto ? Iar Gretchen, neștiind să spună bine lucrurile și neavând la urma urmelor ceva de imputat celui alt, spune totuși lui Faust un lucru neașteptat de adânc și mai osânditor decât oricare pentru drac : „Se vede limpede că nu ia parte la nimic“. Atâta tot e dracul, cel care nu ia parte la nimic, indiferența.

Dar toate acestea se pot transcrie mai riguros, sau în orice caz se pot transpune pe planuri mai ridicate. Dracul poate fi și matematician uneori și în orice caz își dă aere de om de cultură. El reprezintă, simbolic, numărul doi și triumful lui doi : nu numai dezbinarea, dar și orice dualitate. Antinomiile intelectului, acceptate cu perfectă neutralitate, paradoxele lui, înfundăturile lui, țin de Celălalt. Intelectul însuși (ca opus rațiunii, cu distincția ce se face în hegelianism și atât de categoric în criticism) este, ori poate fi, organul principal sau exclusiv la diavol.

În timp ce, dintr-o perspectivă mai adâncă, numărul doi este instabil, trebuind să trimită necesar la un al treilea (așa e în dialectică, în viață, ca și în eros-ul cel bun), funcția dracului este de a îngheța lucrurile în doi, de a opri numărătoarea la doi. De aceea tot ce este în-doit are ceva diavolicesc în el, fie că stăruie în real, fie că o face în gând. Este expresia lumii stătătoare, blocate, închise.

„Huis clos“, spunea Sartre. Numai că el adăuga : „L'enfer c'est les autres“, infernul sânt ceilalți, pe când în viziunea românească infernul este *lipsa* altora, neparticipația, nefrățietatea.

Și e prima lecție despre viață și societate, pe care ți-o dă întâlnirea cu Nefârtate. Sau, în termenii populari :

*Dac-ai ști, dac-ai pricepe
Dragostea de un'se-ncepe...*

15. Împelițatul

Întruparea are loc într-un singur trup, pe când împelițarea se poate face în oricâte piei. Dintr-o dată dracul săvârșește astfel o ispravă exact contrarie celei de a te îngheța într-o alternativă, cum putea face : te pune într-o fluiditate fără de capăt. E specialitatea lui de a opera prin contraste, adică la extreme, la hotare.

Dacă ia pe „ba“ singur, el te pune într-un da ori ba fără ieșire ; dacă ia pe „ba“ însoțitor de ceva, te face să spui : ba și asta, ba și asta. El le pune în joc pe amândouă, întrucât și în îngheț și în dezgheț total zace ceea ce îi place lui, neutralitatea, indiferența. Dar echilibrul vieții se pierde când omul nu stă să aleagă decât între două sau când, dimpotrivă, are de ales între prea multe.

*Dac-ai ști, dac-ai pricepe
Dragostea de un's-ncepe !
De la ochi, de la sprâncene,
De la gâtul cu mărgelă,
De la buze subțirele...*

Inima omului se întreabă numai, ca să se desfete. Dar Împelițatul îi răspunde, ca s-o prindă în atâtea ispite încât, până la urmă, s-o desprindă de dragostea reală. Îi spune : „ba de ici, ba de colea“, o plimbă prin lumea posibilelor, îi pune înaintea toate împelițările cu putință ale unei ființe reușite, așa încât mută inima în irealitate.

Nu au făcut romancierii așa ? „A force de parler d'amour l'on devient amoureux“, știe să spună Pascal, dinainte de nașterea romanului modern, iar tot ce a venit de atunci l-a confirmat. Sentimentul cel mai adânc al ființei umane, iubirea – adânc în întruchipările sale spirituale, adânc la treapta dintâi ea însăși – a riscat, în societatea nouă a omului, să-l mute pe acesta în irealitate, în simulare și prea adesea în perversiune. Nu sânt vinovați, firește, romancierii, cum nu sânt vinovați poeții : viața nu merită să fie trăită fără comentariul ei. Dar în orice comentariu zace un germen de îndrăcire și toate întrupările gândului critic sânt statornic primejduite de împelițările lui.

Sub această ambivalență stă întreaga lume modernă. Romancierul face parte el însuși dintr-o structură spirituală, cea a omului care a ieșit de sub

tirania realului și a declanșat posibilele, omul, așadar, care a înlocuit întrupările cu împelițările. Aceasta și este marea noastră cucerire, într-un fel. Dar stăruie riscul să fie și cucerirea celui din oglindă.

Ce semnificative sânt cuvintele și de astă dată : pentru antici, posibilul era mai slab decât realul, „dinamicul“ era mai slab decât „energia“, care însemna actul. Pentru noi, dimpotrivă, dinamicul și dinamismul reprezintă acțiunea, pe când energia înseamnă simpla putință. De altfel, anticii nici nu știau de posibil ca atare : știau de *virtual*, care duce la realizare și care deci e sortit să se întrupeze. Noi însă știm despre toate posibilele și încercăm să le punem în joc, fie că e vorba de posibilul *posibil*, fie că e vorba de posibilul *imposibil*, cum știau să deosebească medievalii. Iar în timp ce în lumea lui Homer bărbații se îndrăgosteau rând pe rând de o Helenă reală, începând din *Faust II* al lui Goethe oamenii se îndrăgostesc de o Helenă posibilă, adusă miraculos pe un ecran, la propriu, într-un uluitor scenariu pe care poetul l-a scris dinainte de a se inventa arta posibilului imposibil, cinematografia.

Căci este o împelițare și în cinematografia aceasta. În pielea, în membrana peliculei, încap poveștile noastre toate, vorbindu-ne nu despre ceea ce a fost și este, cum istoriseau oamenii altădată, ci despre tot ce ar putea să fie. Dar același primat al posibilului asupra realului este mândria noastră, tocmai. Ce ar fi rămas știința dacă întârzia prea mult la realul dat, cum făceau grecii cu știința lor descriptivă și dacă n-ar fi trecut la realul posibil, al experimentului, la realul spectral, al fizicii și la realul fictiv, al matematicilor ? S-a spus, de către filosofii mai noi ai științei, un lucru tulburător de adevărat, care poate privi și pe romancier și pe cineast, ba chiar pe omul de stat uneori. S-a spus că în științe nu mai operează *de ce* ?, întrebarea naivă a determinismului linear, ce riscă să aducă un lanț causal necruțător ca în fatalism ; operează întrebarea *de ce nu* ?, a unui determinism mai subtil, o întrebare ce în același timp poartă în ea și un fel de răspuns sau îndemn : de ce să nu încerc ?

O extraordinară libertate rațională s-a trezit astfel în om, una care – respectând în ultimă instanță reflectarea realului – a știut să reflecteze *asupra* realului și să impună acestuia alte chipuri, care în fond sânt cele ale posibilului desprins din el. Acest lucru, dacă interpretăm bine, îl spunea Lucian Blaga, în cartea sa *Eonul dogmatic*. Dacă ea n-ar fi fost intitulată astfel și gândită în prelungirea unor probleme teologice pe care, în fapt, autorul le lăsase de mult în urmă, cartea lui ar fi astăzi una din marile opere

ale gândirii europene. Dacă s-ar fi intitulat *Eonul axiomatic*, așa cum era deopotrivă legitim s-o facă, noi nu ne-am sfii s-o trecem astăzi lumii ca un mare cuvânt românesc. Căci acest lucru îl spune ea : am câștigat libertatea de a prescrie realului o realitate la voie, dar desprinsă din el, cum facem astăzi.

S-a produs în felul acesta, în lumea modernă, o dezlănțuire a idoma celei pe care Goethe ar fi numit-o „demonie“ ; s-a produs demonia raționalului, care este și una a experimentului și una a tehnicului în fond, amândouă expresii ale rațiunii active. Acest „de ce nu ?“, pe care și l-a spus romancierul, pe care l-a spus cineastul, pe care îl spune muzicianul, când își dă singur, ca pictorul, paleta sa de sunete fundamentale, reprezintă un „de ce nu ?“ frate bun cu cel al sistemelor axiomatic, care au venit, pare-se, să schimbe de un veac și ceva încoace fața matematicilor. De ce nu alt sistem de axiome ? s-au întrebat acestea. De ce nu altă facere cu puțință ? Și într-un fel, lumea de astăzi trăiește, zboară în spațiu, se hrănește și visează din mila acestui „de ce nu ?“, trezit în om acum câteva veacuri. Dumnezeu medieval era un fel de răspuns la „de ce ?“. Omul fără Dumnezeu e răspunsul la „de ce nu ?“.

Ce e surprinzător este că dracii se simțeau la fel de bine în prima lume, unde mișunau, ca în cea de a doua, de la Renaștere încoace, unde nu încetează să se plimbe printre noi și câteodată în noi. Ai fi crezut că ei sânt sortiți să piară, o dată cu ieșirea din actualitate a divinului, de care păreau să țină și ei, în fond. Dar nu s-au dat bătăuți.

Căci lumea noastră este admirabilă și nouă, ca nici o alta știută dindărătul ei, dar are undeva umbra împelițatului peste ea. De aceea, văzând că limba noastră știe s-o sugereze, ne gândim câteodată, în perfectă naivitate, că am face un serviciu tare bun unei părți din umanitate dacă am reuși s-o învățăm românește. Ne mai gândisem la aceasta în legătură cu „computer“, care e rudă bună, după obârșie, cu românescul „cumpăt“. Dar o spunem acum în legătură cu întrupările gândului, care pot fi și împelițările lui.

16. Dracul gol și demonia lui Goethe

Toată problema vieții și societății nu este să nu existe dracul ; este să nu existe dracul *gol* – pare a spune înțelepciunea românească.

Cu dracul lumea are ce face, dacă știe să-l pună la treabă. De altfel, dracul e meșter mare și are meritul, într-o lume pornită spre lenevire, că e plin de ambiții. „Multe pe lumea asta le-a făcut și diavolul“, spune câte o legendă românească : atunci când a făcut Dumnezeu ierburile, a venit și dracul să facă buruienile, neghina și scaieții. Este și asta o ispravă, în definitiv și unui Goethe îi plăcea o asemenea demonie a firii, după cum ea trebuie să fie pe placul naturaliștilor, cărora le-a oferit material de lucru.

Dar mai ales în lumea omului și în sânul universului artificial al omului dracul se dovedea meșter. Din păcate, la lucrurile pe care le-a făcut, el n-a știut să pună și „suflet“, spune legenda. Așa a făcut el casa, dar ea n-avea lumină, adică ferestre și uși. A făcut carul, dar nu putea să-l scoată din casă. A făcut focul, dar nu se aprindea... Le mai trebuia ceva mic de tot, puțină flacăra de viață. Totuși, principalul îl făcuse el, Neogoitul, cel care nu se mai potolește.

Sânt așadar puteri multe în drac, după folclorul nostru. Sânt chiar atât de multe, încât ele nu mai ajung să fie în slujba omului și a vieții, iar atunci puterile rămân libere, dracul e gol. În clipa aceea, abia, dracul devine îndoielnic omului.

Despre aceste puteri goale, îndoielnice nouă, vine să vorbească demonia lui Goethe. Creatorul acesta, care întâlnise ceva din diavol încă din tinerețe, sub chipul lui Herder, cum mărturisește singur, sau sub chipul prietenului său Merck ; artistul acesta care el însuși, în ceasul puterii sale de „olimpian“, avea să poarte uneori pe diavol în el, credea că poate îmblânzi pe Celălalt sau chiar ocoli, păstrându-i însă funcția și dându-i alt nume : ființă demonică.

Așa cum îi întâlnești conceptul, mai peste tot, dar în special în *Convorbirile cu Eckermann* și la finele autobiografiei *Poezie și adevăr*, demonia lui Goethe ține de o admirabilă, dar suspectă metafizicește viziune a lumii. Era vorba, spunea Goethe, de „ceva ce nu se manifestă decât prin contradicții... Acest ceva nu era divin, căci părea lipsit de rațiune ; nu era uman, căci n-avea inteligență ; nu era drăcesc, căci era binefăcător ; nu era îngeresc, căci părea adeseori că arată plăcerea răutăcioasă de a produce oarecare rău. Părea că *se complăce numai în imposibil*.“ Iar Goethe adaugă : „Am dat acestei ființe numele de ființă demonică“ (în *Poezie și adevăr*, vol. II, p. 339).

Demonicul goethean poate apărea și în natură, poate fi și în lumea animală, dar el se ivește mai ales la om și în lumea omului. La artiști el se

întâlnește mai mult în cazul muzicienilor decât al pictorilor, precizează Goethe în chip sugestiv. La oameni, în general, nu se ivește neapărat în cazul celor eminenți, cât mai ales la cei cu puteri uriașe. Napoleon era demonic ; ducele de Weimar – face el concesia, de curtean, dar și de mare ironist – era demonic. Dar Mefisto ? Întreabă Eckermann. Mefisto nu era demonic, căci reprezenta „o ființă mult prea negativă“, spune marele poet.

Ce splendid *ba* („ba și eu sânt demonic“), avea să-i opună Mefisto lui Goethe, parcă împotriva voinței acestuia, cu partea a doua din *Faust*. Dacă demonia lui Goethe poate însemna ceva, atunci toată partea a doua din *Faust* este tocmai expresia demoniei cuiva, în speță, a lui Mefisto. În timp ce în prima parte a lui Faust diavolul e teribil de inteligent ca filosof, dar cam mărginit în materie de soluții, aici, în partea a doua, el se îndrăcește cu adevărat și dă, de-a lungul celor cinci acte, cinci uluitoare isprăvi, de speța casei care din păcate n-are geamuri și uși, a carului care nu iese din casă sau a focului care, din păcate, nu arde.

Într-un sens – și în termeni strict românești – se petrece în tot Faust revanșa lui *ba* asupra lui *nu*. Goethe făcea parte dintr-o lume, cea germanică, în care nu există „ba“, dar care l-a gândit cu intensitate (dialectică) și l-a trăit cu pathos. O limbă în care există „ba“ se liniștește și devine într-un fel mai înțeleaptă : știe că multe sânt cu puțință. Dar dacă nu ai pe „ba“ la îndemână, riști să consideri drept negativ ceea ce nu e doar negație și să spui pozitiv la ceea ce e, totuși, o tristă negație.

În orice caz, Goethe a trăit din plin fantastica aventură pe care o desfășoară, la nivelul lui lingvistic, *ba*-ul românesc. A trăit-o și teoretizat-o limpede, în împlinirile ei ultime și categorice : atât în opoziția înghețată (ca în „Vodă da și Hâncu ba“), cât și în dezghețul lucrurilor, în nestăvilita lor demonie, vom zice acum. În viziunea sa despre lume se întâlnesc două concepții caracteristice : *polaritatea*, respectiv polaritățile, și *demonia* însăși. Câte polarități nu proclamă Goethe, în câte dualități ultime nu sfârșește el prin a îngheța lucrurile : sistolă și diastolă ; contracțiune și expansiune, lumină și întuneric în teoria culorilor, masculin și feminin peste toată natura, *Hüben und Drüben* (un fel de presocratic aici și acolo, sus și jos, dreapta și stânga, înainte și îndărăt) și neîncetat altele. Dar toate acestea reprezintă numai prima funcție a lui *ba* (și a Celuilalt, căruia îi place să filosofeze cu intelectul, iar nu să pună în joc rațiunea), funcția de a bloca. A doua funcție, cea de a sări la extremul opus și de a debloca prea mult, este cea care ne interesează acum.

O putem trece tot pe seama diavolului, după cum îi putem da statutul de neutralitate reclamat de demonie ca și, în sens mai larg, de devenirea goetheană („nevinovăția devenirii“, pe care avea s-o invoce și Nietzsche, ca un adevărat epigon de rândul acesta) ; dar e momentul să lăsăm de o parte diavolii, daimonii și esențele metafizice, încercând să dăm lucrurilor un nume științific sau măcar speculativ : este vorba de *primatul posibilului asupra realului*.

Este adânc semnificativ că Goethe însuși semnalează cât de mult se complăce ființa demonică, despre care spunea că e perfect neutră, în *imposibil*. Posibilul imposibil al medievalilor, „dracul gol“, să-i mai spunem o dată, intră acum în joc. „Ba și asta e cu puțință, ba și asta“, spun eroii, pozitivi sau măcar activi, ai lui Goethe. Iar lumea lui este cea în care toate florile trebuie să crească, totul are drept la viață (*das Geltenlassen*, spune el, cu un termen ca și intraductibil), tot ce e posibil are drept să bată la porțile realului.

În *Wilhelm Meister*, abatele acela îndrăcit face o întreagă societate secretă pentru punerea în valoare a posibilului din oameni. Goethe, autorul, nu pare încă a simți riscurile întreprinderii, ambivalența ei. Dar o simte întrucâtva în *Afinitățile elective*, când pune în joc pe Herr Mittler, mijlocitorul, cu privire la binefacerile căruia începe să aibă îndoieli. Iar cu *Faust II* lucrurile sânt limpezi, fie că o mai vroiește Goethe ori nu : toate posibilele, atât cele posibile, cât și cele imposibile, se revarsă acum peste lume.

Este cartea cea mai stranie a umanității. Este în același timp cartea care ne privește pe noi, cei din a doua jumătate a secolului XX. E cartea celei mai „incomensurabile“ – după vorba lui Goethe către Eckermann – reușite, dar tocmai de aceea e cartea gândului care și-a ieșit din țâțâni. Și *Faust II* ar fi construcția dracului gol, dacă secolul XX n-ar trăi-o și n-ar umaniza-o ; dacă secolul acesta nu i-ar pune ferestre și uși.

17. Întâlnirea noastră cu Goethe

Sânt câteva cuvinte românești – petrecere, cumpăt, întruchipare, mai ales împelițare și ba – care te ajută să înțelegi pe Goethe. Dar la rândul său Goethe te ajută să înțelegi cultura românească. Ce i se întâmplă lui Goethe este ce se întâmplă culturii noastre folclorice. Și ce poate rămâne, în

noutatea lumii de astăzi, din valorile goetheene, este ce poate rămâne din valorile și chiar din cuvintele noastre, în năzdrăvanul ceas de mâine.

Înainte așadar de a vedea ce i se întâmplă lui Goethe, să arătăm ce ni s-a întâmplat nouă cu el. Ne-am întâlnit cu Goethe ca și pe neașteptate, în prima jumătate a veacului XX – în ceasul, adică, în care am încercat să ridicăm cultura noastră folclorică la registrul cult – și am făcut-o în așa fel încât astăzi *nu se poate înțelege cultura noastră fără el*, așa cum nu poate fi înțeles veacul lui Eminescu și al lui Titu Maiorescu fără ceva din Schopenhauer. Numai că, în timp ce pe Goethe încă nu-l invocăm îndeajuns, părăndu-ni-se că vorbirea despre el n-ar fi vorbirea despre noi înșine, lui Schopenhauer, în schimb, i-am făcut o cinste prea mare.

Fiul lui Frau Adele von Schopenhauer, distinsa membră a cercului de doamne din jurul lui Goethe, reprezintă o seducătoare alee *secundară* în istoria gândirii și atâta tot. Este probabil că nici o altă cultură nu i-a reflectat gândul într-o creație ca a lui Eminescu sau într-o luciditate critică de speța celei a lui Maiorescu. (De altfel, tot de către un român, un Cantacuzino, a fost tradusă opera sa capitală pentru întâia oară în limba franceză și este bine de știut că într-un salon bucureștean s-a citit, iarăși întâia dată, din paginile acestea.) Numai compatriotul său, Nietzsche, avea să-i acorde atât de mult ; dar își retrăgea curând adeziunea. Noi i-am păstrat-o – chiar dacă un Călinescu va spune, cu o impresionantă pătrundere, că multe idei eminesciene pot fi de la Schopenhauer, dar suflul lor vital este altul – și am uitat, în fața acestui îndârjit, la fel cum uităm în fața lui Kierkegaard sau a lui Nietzsche însuși, de vorba adâncă din *Învățăturile lui Neagoe Basarab* : cine n-are îndârjire acela vede cerul.

Goethe este altceva, e altcineva. El n-are îndârjire. E marele duh sănătos în cultura lumii, sănătos cum era și cealaltă față a lui Eminescu (pe care numai Caietele lui în întregul lor ar putea-o arăta) și în orice caz sănătos cum a fost cultura noastră folclorică. Au lipsit numai câteva decenii ca întâlnirea noastră cu Goethe să se petreacă, încă din veacul trecut, la un nivel *conștient*. Goethe, care întâmpinase cu emoție epica populară sârbă și apoi pe cea neogreacă, ar fi înregistrat cu încântare lirica noastră populară, scoasă la iveală mai târziu. Avea și el o natură lirică, mai degrabă decât una epică, întocmai folclorului nostru.

Dar el s-ar fi reflectat peste tot în folclorul românesc. Mitologia noastră populară, cu blânda ei însuflețire a firii, îi este mai apropiată decât cea nibelungică, în care nu se regăsea. Eresurile și păgânătatea credințelor

noastre ar fi încântat păgânul deliberat din el ; primatul simțului artistic asupra celui filosofic este pe linia grațioasei sale desprinderi de filosofie („nu mă pot lipsi de filosofie și n-am ce face cu ea“) ; lipsa de sentiment tragic este ca a folclorului nostru, sentimentul luminosului, bucuria, „ocazionalul“, până și ceva din împăcarea dorului sânt în Goethe, așa cum măsura și cumpătul nostru sânt goetheene, disoluția bună în devenirea într-o devenire, în petrecerea vastă a lumii, e goetheeană, organicismul și sentimentul cosmic, primatul naturii și născutului asupra făcutului sânt goetheene. „Lumea are mai mult geniu decât mine“, spun și una, și celălalt.

De vreme ce Goethe nu s-a putut reflecta în cultura noastră, ar trebui s-o reflectăm noi în el. Dar aceasta s-a și făcut, la nivelul sensibilității noastre culte dintre cele două războaie. Pârvan, d-rul Francisc Rainer, Blaga, încă necunoscuta Alice Voinescu, Tudor Vianu, Eliade nu pot fi înțeleși până la capăt, alături de atâția alții, fără Goethe, chiar dacă păgânătatea primului și recursul la „mume“ al ultimului nu s-au făcut direct sub semnul aceluia. La Blaga – și el singur ar îndreptăți întârzierea asupra lui Goethe – lucrul e izbitor. Influența câte unui spirit, minor totuși, ca André Gide (despre care s-a vorbit poate prea mult în cultura noastră), n-ar fi de înțeles fără prototipul Goethe, de dindărătul său. Iar când un tânăr de astăzi descoperă cu surprindere, îndărătul filosofiei culturii a lui Blaga, pe un Spengler și Frobenius, trebuie să i se spună limpede că nu asemenea secunzi plini de râvnă ai culturii au putut fecunda pe Blaga, ci însuși suveranul dindărătul lor, pe care gânditorul nostru știuse să-l întâlnească față către față.

Întâlnirea noastră cu Goethe, neștiută în adânc, știută apoi, dar încă neexplorată poate, este una dintre cele câteva care ar trebui să facă mândria noastră. Minoră cum poate încă părea, cultura noastră are, în arsenalul ei, *trei deschideri către universul* pe care nu le pot invoca multe alte culturi naționale : are deschiderea către presocratici (e semnificativ că singură limba noastră, poate, a păstrat pe „stoicheion“, element, care a devenit la noi „stihie“, cu un sens nu mult depărtat de spiritul presocraticilor) ; are deschiderea către adâncă înțelepciune indiană, către cea persană și poate către un Orient ce va constitui marea problemă de mâine ; în sfârșit, are deschiderea către Goethe. Dacă n-ar fi decât aceste trimiteri și încă ar merita să ne străduim a face din cultura noastră unul din miracolele europene.

Dar, oricâtă cinste ar părea să i se facă lui Goethe punându-l alături de culturi întregi, întâlnirea cu el este cea mai actuală, poate. Căci Goethe nu

este, în definitiv, o persoană și nu e un simplu autor (cine nu l-a citit întreg, nu l-a citit pur și simplu, de altfel). El este altceva. „On dit Goethe comme on dit Orphée“, spunea Valery. El însuși este o stihie. Este *ultimul om*, acel Noe pe care-l și prefera, între cele douăsprezece mari figuri ale lumii pe care le închipuise într-o zi ; respectiv, e ultimul om dinaintea dublului potop ce avea să se reverse peste lume, de la 1800 înapoi : potopul istorist și cel scientist. Goethe acoperă tot, se deschide către tot și înțelege tot – afară de două lucruri, care aveau să fie esențiale lumii de după el : istoria și fizico-matematicile. Acestea sânt limitele lui. Iar ele sânt, într-un fel și pragurile culturii noastre tradiționale, cu deschiderile ei cu tot : *nu* am avut o bună întâlnire cu istoria, pe care a trebuit uneori s-o „boicotăm“ ; *nu* am trimis, cultural, spre științe experimentale și matematicism.

Atunci, ce i se întâmplă lui Goethe e ceea ce ni se întâmplă nouă. Firește, limitele unui ins nu sânt și cele ale unei culturi vii. Goethe rămâne la refuzul istoriei și al matematicilor („Matematicile sânt ca francezii : traduc în limba lor ce le spui și atunci totul a devenit altceva“), pe când o cultură vie știe să meargă înainte. Sentiment al istoriei pe linie românească ? Ne-a fost limpede tuturor, în zilele noastre, că s-a afirmat aici. Înstrăinare față de cultura de tip matematic ? Dar ciobănașii aceștia de astăzi, de pe la facultăți, trec uneori prin științe cu siguranța cu care treceau părinții lor cu turmele peste plaiurile munților.

Și totuși încercarea lui Goethe ne privește. Confruntarea lui, a *ultimului om*, cu veacul cel nou, e confruntarea culturii noastre. Cu ce întâmpinăm noi revoluția tehnico-științifică, primatul raționalului asupra naturalului, civilizația ecranelor și a butoanelor ? Nu sântem noi ca Philemon și Baucis din *Faust II* ? Să redeschidem atunci cartea aceasta, care undeva ne povestește pe noi înșine.

18. Partea a doua din „Faust“ sau la dracul cu cărți

De ce se spune „la dracul cu cărți“ ? Poate fiindcă pentru bietul neștiutor de slovă, care ne-a făcut pe noi cu puțință și în neștiința căruia avem a citi atâtea, cartea era cea socotită sfântă, iar dracul și sfințenia fac două. Dar dacă e departe rău la dracul cu cărți, iată că încetișor – și acum în urmă ceva mai repede – omul și societatea au ajuns într-acolo. Iar acest lucru îl istorisește, în felul său, *Faust II*.

Despre opera aceasta mai e loc oricând să se spună o vorbă, nu numai pentru că s-au spus multe altele, dar și fiindcă Goethe însuși nu prea știa ce să spună. Când îl întreba Eckermann, din îndemnul căruia a și dus-o la capăt, dacă opera ține laolaltă, Goethe îi spunea că o vede și el insulă cu insulă, ca un arhipelag. Când îi cerea să spună pe ce scenă de teatru vede jucată piesa, poetul închipuia una care semăna mai degrabă a cinemascop. Câștigă bunul Dumnezeu prinsoarea ? N-o pierde, răspunde Goethe. Este un sens limpede în lucruri ? În orice creație adevărată rămâne ceva „incomensurabil“, răspunde Goethe.

S-au spus așadar multe, în golul de interpretare lăsat de nedumeririle poetului însuși, dar ni se pare că vorba cea mai plastică – și pe care ne-am bucura s-o afle specialiștii de la cele 72 (sau poate mai multe) Institute goetheene din lume – a spus-o poate Caragiale al nostru. Am găsit-o relatată în Amintirile lui Ioan D. Gherea, p. 17, unde despre tragedia lui Goethe (cu siguranță despre partea a doua) stă scris : „Este ca o femeie cu trei ochi, cu două nasuri, cu patru guri ; da, ochii, nasurile, gurile sânt minunat de frumoase ; dar cum poate fi femeia însăși ?“

Cum poate fi ? De vreo douăzeci de ani e cu putință să se răspundă lui Caragiale : așa cum este lumea cea nouă în care trăim. Oricine o poate vedea și sântem siguri că răspunsul indirect i s-a dat lui Caragiale, dar *abia acum*. Ceea ce nu putea admite marele nostru meșteșugar dramatic, ceea ce nu admitea critica mai veche, ba nici măcar Goethe însuși, este că actele din *Faust II* țin de o structură ; că sânt *adeverite* istoric și astfel scoase din neadevărul lor artistic, mântuite.

Opera care îi părea lui Goethe însuși un arhipelag este *lumea modernă*. Actul I aduce primatul conștient, controlat, al banului și al operațiilor economice financiare în societate – cu emisiunea aceea, fără prea multă acoperire, a lui Faust-Mefisto la curtea regelui – și seamănă cu o reușită operație de stat, până și în banchetul și spectacolul final. Cu actul II este limpede lumea noastră în joc, a homunculus-urilor în eprubetă, a transplanturilor de organe, de destine, de lumi și a strămutării feerice în spațiul gol și timpul plin istoric. Actul III, al Helenei, cel cu ochi de femeie, guri și viersuri de o frumusețe unică, este cel mai emoționant elogiu anticipat adus cinematografului și televiziunii, așadar culturii ecranului, iar în același timp și prin ele, cea mai uluitoare anticipație a culturii noastre, care vrea să cunune toate lumile (greacă și nouă) și să desfete pe om cu toate Helenele în trup și idee. În actul IV, semnificativ cel mai neizbutit, este în

joc trista umbră a lumii noastre : povestea războiului și încă la scara celui purtat cu mijloace drăcești. Iar actul V, care începe cu emoționanta întâlnire dintre lumea idilică, sortită să piară și cea a ordinii raționale, sortită să se instaureze, ce este el decât chipul, mirat și întrerupt de spaime, al lumii în care societatea e controlată de om el însuși iar libertatea se cucerește în fiecare zi ?

Toate acestea sânt undeva, departe de Goethe, la dracul cu cărți – adică în lumea noastră. A ajuns dracul să pună mâna pe cărți și s-a apucat să facă treabă. Așa îți apare la început *Faust II*, care este întreg un poem al lui Mefisto, o *Mefistodichtung* (așa cum partea I, în a doua ei jumătate, era o simplă *Gretchendichtung*). Este însă cartea în care rațiunea „deadins s-au împelițat, ca să scoată rodul omenesc din toată răutatea“, adică din starea de natură, putem zice noi astăzi cu vorbele lui Varlaam. Sau este, când te gândești la întruparea de acum a gândului matematic peste tot în lume, „împelițarea cuvântului cel nainte de veci în firea omenească“, așa cum spune Miron Costin. Sună poate straniu, pentru unii chiar ca o impietate, dar *acesta* e adevărul lumii contemporane. Și ea ține, iar o dată cu ea ține și *Faust II*.

Goethe n-o putea ști ; doar o prevestea, cu darul său de poet, de vates. Dar ceea ce ar fi putut ști – dacă n-ar fi crezut atât de mult în „eternul feminin“, pe care-l și punea în joc la finele operei, ca pe o *dea ex machina* – este că el descria astfel structura spirituală a *bărbatului*. În cele cinci acte, împotriva propriului său gând parcă, deci trecând lucrurile pe seama lui Mefisto, poetul descrie cele cinci ispite ale bărbatului : ispita economicului, în actul întâi ; ispita creației și fanteziei științifice, în actul doi ; ispita culturii, a dezrădăcinării din lumea proprie și a intrării în orizontul universal, cu actul trei ; dureroasa ispită războinică, în actul patru ; ispita politică, în actul cinci.

Toate acestea sânt exclusiv ale bărbatului, definitorii laolaltă pentru el și dau o neașteptată unitate operei, care vine să dezmință, cu stranii frumuseți, tot ce părea autentic goethean. Dacă te uiți bine, constați că în *Faust II* numai personajele secundare sânt goetheene și vii, direct poetice : Lynceus în actul trei, paznicul acela îndrăgostit și el de frumoasa Helena, dar uman îndrăgostit ; sau Philemon și Baucis, în actul cinci, oamenii naturii, care se sperie când li se oferă transplantarea în lumea omului, în locul fericirii lor de vegetal, de arbore ; sau Gretchen însăși, nu cea din fantastica viziune

finală, ci așa cum apare în prologul actului patru, ca amintire a unei ființe reale, în opoziție cu imaginea Helenei, ce se destramă în nouri.

Dar chipul bărbatului era doar la suprafață dominant în civilizațiile – ce erau de tip feminin – de până în veacul nostru. Istoria trecută rezervase bărbatului imaginea sa de animalitate brută și superioară, atâta tot ; *femeia*, în anonimatul ei, a fost cea care a purtat cu ea valorile esențiale. Acum însă, prin cultura lucidă și rațională în care am intrat, primează bărbatul și acest lucru îl spune *Faust II*. Totuși, cum să înțelegi de la început așa ceva ? Și cartea aceasta, care e atât de adânc și semnificativ a omului, a rămas să pară una a diavolului. Ce a fost ea pentru cultura occidentală ? Un singur răspuns ajunge : a fost ce a făcut Thomas Mann din ea cu *Dr. Faustus*. Așa se întâmplă în lumile unde „nu“ rămâne „nu“.

Ce este însă *Faust II* din perspectiva lui *ba* ? Este o minunată colaborare dintre om și diavol, dintre om și forțele drăcești din el însuși.

În lumea cea mică, așa cum numește Goethe însuși *Faust I*, adică în viața privată, prezența dracului e primejdioasă și vinovată, așa cum se vede bine în operă. Căci lumea cea mică este în primul rând a sufletului, iar diavolul nu știe decât de spiritul ce pustiește sufletul. În lumea cea mare însă, a societății, cum spune Goethe, adică în *Faust II*, diavolul nu mai e pustiiitor și netrebnic. El este chiar necesar, căci, fără o îndrăcire proprie, omul n-ar fi făcut nici matematici, nici științe, n-ar fi regândit și mutat din loc firea bunului Dumnezeu, n-ar fi devenit *om*, așa cum, în mic, în orice demers pe care-l faci printre oameni, în orice rol pe care-l joci, pe scenă, pe arenă sau la tribună, dacă n-ai puțin pe dracul în tine ești bun de lăsat la vatră.

Naivitatea Vicleanului este de-a crede că poate amăgi pe om trezindu-i ispitele *rațiunii* – cum se întâmplă în *Faust II* –, când în realitate el înalță astfel pe om, îi dă răspunderi și sensuri. În chip semnificativ, personajul Faust se desprinde cu dezgust de toate, în partea întâi, dar se prinde în toate, în partea a doua (cu excepția războiului aceluia pur drăcesc, din actul IV). Și nu se prinde doar cu inima, care să-l facă a spune clipei : „O, rămâi“ ; se prinde cu rațiunea sa mai adâncă. De aceea *juridic*, cum o și simte, Mefisto are dreptate : l-a prins pe Faust și a câștigat în parte prinsoarea cu Dumnezeu, care abuzează oarecum de puterile lui, trimițând îngerii să ia sufletul omului din mâna lui Mefisto. Dar în cealaltă prinsoare, cea cu Faust – căci sânt două prinsori în piesă –, diavolul e cel care pierde.

Întotdeauna cu omul diavolul este sortit să piardă, dacă omul e năzdrăvan. Și când omul ajunge la dracul cu cărți, el trebuie să-l gonească și de acolo și să-i ia cărțile din mână.

19. Cel ce stă pe răzoare

Este adânc de tot, ca puține altele despre lume, gândul acesta din viziunea noastră populară, cum că dracul stă totuși undeva : pe la hotarele dintre loturi și oameni. După ce omul a știut să-i preia și să-i umanizeze mai toate rosturile, ba chiar să ajungă până la „dracul cu cărți“ și să-i ia din mână și cărțile, diavolul a rămas să stea ca și fără rost, undeva prin țara nimănui, adică pe la hotare. Dar tocmai așa, izgonit de peste tot din lume, de ți-e mai mare mila, el știe să se întoarcă dintr-o dată în inima lucrurilor. Și dacă nici asta nu e ispravă de drac, atunci înseamnă că nu există defel diavoli pe lume.

Hotarul e tot ce e mai superficial, la prima vedere : este ca pielea ta, ca numele tău. Te delimitezi prin hotar, dar nici nu-ți trece prin minte că, în felul acesta, te și definești. Îți primești, uneori îți schimbi, sau lași ca alții să-ți schimbe, numele, fără să simți, în prima clipă, că prin denumire îți determini esența, codul tău intim. Doar când se joacă cineva cu numele tău, așa cum i s-a întâmplat o dată lui Goethe, îți dai seama că poate să ți se clatine ființa.

Tânărului Goethe la Strasbourg, îndrăcitul de Herder îi spune într-o zi : Ce-i cu numele acesta de Goethe ? Să vie de la *Gott* (Dumnezeu), sau poate de la *Götz* (idol) – sau poate de la *Kot* (noroi) ? Și Goethe se întoarce acasă descumpănit, spre a nota pentru sine că nimeni nu are dreptul să-și bată joc de numele tău ; căci numele acesta ți-a devenit, cu timpul, însăși ființa ta și că deci tot ce e mai superficial în tine a sfârșit prin a fi și ce e mai adânc.

Astăzi știm bine cât e de adevărat un asemenea lucru. După numele lor sânt chemate și există, într-un fel, toate lucrurile. Au ajuns învățații să prindă ceva din codul genetic, după cum tehnicienii știu să cheme obiectele cosmice, să le miște și să le comande, după unda, după codul și numele lor. Tot ce e mai superficial, limbajul, s-a dovedit a fi și tot ce e mai adânc, întocmai cum credințele noastre populare închipuie că florile vor fi judecate după tot ce e mai superficial în ele, la judecata din urmă, „după miroase“, iar oamenii vor fi chemați după numele lor. Numai că, în fiecare ceas al vieții, poți spune că se petrece o judecată din urmă și că ea se face după

ceea ce desparte și împarte lucrurile sau oamenii, după hotare, îți vine să crezi că nu omul l-a izgonit pe drac la hotare, ci că acesta s-a prefăcut o clipă înfrânt, ca să nu-și mai piardă timpul cu fleacuri printre oameni și să meargă la esențial : la liniile de demarcație, la granițe.

Ești acolo unde îți sânt granițele, așa pare să te învețe legenda populară. Sau mai degrabă : conturul tău este și conținutul tău de viață. Hotarul dintre oameni, dintre petice de pământ și dintre țări – iată poate istoria oamenilor și a omului. În lumea noastră românească, dincolo de haosul adus dinafară de atâtea semini care nu-și găseau hotarele, câtă viață și cât haos au adus *dinăuntru* hotarele și răzoarele, numai bătrânii și istoricii știu astăzi, într-o lume schimbată, s-o spună.

Acolo stă dracul, așadar, după concepția poporului nostru, pe răzoare. Acolo nu-i nimeni, nu e pământul nimănui și poate sta și el, fără să ne mai supere, în aparență. Dar ce problemă, răzoarele, haturile, acestea ! Pentru o călcare de răzor se făcea moarte de om. Din răzoarele acestea și din buruienile lor, veneau spre ogorul cel sănătos tot felul de dăunători. Se făcuseră la un moment dat statistici, spre a se dovedi ce apreciabil procent din pământul țării rămâne nefolosit din pricina răzoarelor. Dar ele nu se puteau desființa, căci dacă toți vedeau bine cât de mare este partea diavolului acolo, era totuși în ele și un fel de „drept“ al omului, cu strâmbătatea lui cu tot.

Iar strâmbătatea hotarelor, ca linie de demarcație, se poate mai ales citi în mare. În romanele țărănești ale lui Balzac – cele mai proaste literar, din păcate – se vede limpede ce înseamnă hotarele și cum își face dracul treaba, de la distanță, drept în mijlocul oamenilor. Proprietarul acela rural din Balzac contemplă planul pe care i l-a făcut expertul hotarnic și vede că există câte un „intrând“ în domeniul său ; că din cauza câte unui umil posesor de pământ, nimerit acolo, hotarele nu sânt perfecte. Atunci proprietarul încearcă pe toate căile să-și rotunjească harta, trăind și murind, împilând viețile altora și mutilându-se pe sine ca om, pentru un hotar, pentru o hartă.

Poate că o bună parte din știința trecută a dreptului, inclusiv ceva din dreptul roman, încape în capitolul acesta al „hotarelor“. „Să nu muți hotarale aproapelui tău“, spune traducătorul din 1688 al *Bibliei*. Dar toată istoria, în mare și mic, este o reșezare în hotare, în așa fel încât te bucuri să vezi că mai există și apă pe pământul acesta al oamenilor (ba încă două

treimi din el sânt apă), pentru ca să se adeverească vorba aceluiași traducător : „Hotarele lor, marea cea mare le va hotărî“.

Căci a hotărî înseamnă a pune hotare, chiar dacă a hotărî nu este întotdeauna și a hotărnicii. Omul nu poate să *nu* aibă hotare, iar la rândul lor bunurile, țările, cuprinsurile și viețile trebuie să aibă hotare. Tot ce este stă sub o hotărâre, deși nu sub „hotărârea cea înaltă“, poate, cum se spunea în limba veche la predestinație. Și de altfel, într-o măsură, lucrurile nu trebuie să stea ele și sub o hotărnicire ?

Te-ai putea gândi, o clipă, că hotarele sânt mai ales cele ale întinderilor de pământ și că diavolul operează în primul rând în lumea verbului auxiliar „a avea“. Dar cuvintele singure vin să te învețe cum trebuie să gândești mai adânc : căci a pune hotare, în înțelesul de „a hotărî“, nu privește doar loturile de pământ și cuprinsurile țărilor. Până și „pohtele domnilor n-au hotar“, spunea undeva Miron Costin. Hotare există și în lumea verbelor a fi sau a deveni, a face și a vroi. A hotărî, de altfel, înseamnă în limba noastră mai ales a lua o hotărâre ce ține de voință. Cum poți, așadar, face un lucru, cum poți deveni sau fi ceva, dacă nu pui peste tot hotare ?

Dintr-o dată înțelegi astfel că negativul graniței trebuie să fie și pozitivul ei. Ambivalența hotarului este ambivalența vieții însăși. Limitația reprezintă tot ce este mai rău pe lume, dar și tot ce este mai bun. Așa cum s-a putut spune că răgazul este începutul tuturor viciilor și izvorul tuturor virtuților, granița înseamnă deopotrivă blestemul și binecuvântarea lucrurilor.

Dracul stă la granițele ființelor și stă la răscruci, spune înțelepciunea noastră. El vine doar la „răstimpuri“, ai putea adăuga, în răgazurile acelea ale vieții, tocmai, care hotăresc de rosturile ei. Dar dacă el stă la hotare, la răstimpuri și la răscruci, înseamnă că *stă peste tot*. Atunci totul trebuie luat de la început, în înfruntarea diavolului. Sau : ambivalența lucrurilor este semnul prezenței permanente a anti-lucrului și anti-omului, care sânt de înfruntat și de înfrânt fără încetare.

Se numește diavol despărțirea care desparte. Însă pentru ca lumea să *țină* și să fie bună, ea trebuie să invente ceva mai drăcesc decât diavolul : despărțiri care să *nu* despartă. Totul este în limitație, pe lumea asta. Dar dracul are în lotul său limitația ce limitează, zeii și omul limitația ce nu limitează.

20. Hotărăște-mă, pune-mi hotare

Dacă Don Juan, sau orice altă ființă demonică, ar fi vorbit românește, fără îndoială că ar fi exclamat către daimon, într-un ceas al vieții : Hotărăște-mă, pune-mi hotare ! În hotarele existenței umane poate încăpea orice, dar nu lipsa de hotare. Și dacă omul poate simți, în unele clipe, dulceața și chiar adevărul nehotărârii ultime, el nu poate trăi, visa și fi sub semnul nehotărârilor.

Cuvântul acesta : hotar, atât de „încifrat“ limbii noastre, este totuși luat dintr-o altă limbă, din cea ungară. Astăzi, când ne-am adâncit în latinitatea limbii noastre, de vreme ce nimeni n-o mai tăgăduiește, se cuvine să recunoaștem – orice ar fi fost în trecut – ce bun contact de simțire și gând am avut cu naționalitățile conlocuitoare.

Se cuvine așadar să le-o spunem astăzi și să le arătăm, cu frățească recunoștință, ce am făcut din cuvintele lor ; uneori altceva decât ei. Cu „hotar“ am speculat atât de adânc, încât putem acum încerca să deosebim, să hotărâm între partea diavolului și cea a omului în lucruri. Noi vorbim de „hotarele legii“, dar legea omului însuși a devenit pentru noi : a avea hotare, adică a se hotărî și a hotărî ; sau încă : a se drept hotărî, și a bine hotărî.

Căci a hotărî, la noi, înseamnă parcă mai mult decât a determina și a delimita, care sânt rigide. În orice caz înseamnă mai mult decât a mărgini. Hotarul nu e margine, căci nu curmă ; nu e doar graniță, căci nu desparte întotdeauna ; nu este capăt, căci mai degrabă deschide, ca orizontul. Se și spune în limba noastră, pentru orizont, atât de frumos, „hotarul vederilor“.

Când Conachi spune despre cineva că „știința lui trece a simțirilor hotară“, el vorbește de intrarea în alt orizont, cu cel vechi cu tot. Când eroul unei scrieri mai vechi declară iubitei sale : „zilele mele ți le-am *hotărât*“ și când o închipuim pe aceasta răspunzându-i cum numai în romane fac femeile : „tu ești zidit și *hotărât* pentru o altă lume“, atunci nu e vorba de negativul, ci de pozitivul hotarelor și hotărârilor.

Dacă hotar înseamnă și delimitare, ca în presupunerea de istoric a lui Cantemir : „Cea veche a Dachii hotărâre... să fi cuprins atâta loc cât astăzi ține Olatul Temișvarului“ ; dacă hotărâre înseamnă și încheiere, chiar terminație, ca în : „Cetățile și orașele daților... se *hotărâsc* tot în slova dava, cumu-i Gherghi-Dava, Dava lui Gheorghe“, după N. Costin, totuși verbul a hotărî închide cu-adevărat numai atunci când nu poate rămâne o

nehotărâre, ca în aproape modernul „a hotărî întrebările controversate“, al lui Maiorescu. Altminteri, hotărârea deschide. În ce privește hotarul, pentru bietul credincios care „puse hotar să nu mai mănânce măr“ (fiindcă prin măr păcătuisese părintele Adam), aventura spirituală abia începea, cu hotărârea sa.

Firește, rămân sensurile diavolului, din hotar. O vorbă mai veche spunea : „Aveți moșii de împărțit / Au livezi de hotărât ?“ Iar când cronicarul spune că : „Sultanul de moarte îl hotără“, nu mai e nevoie de diavol, căci operează direct sultanul ca diavol, e drept unul cam buhav la trup și minte.

Rămâne însă diavolul cel subtil, care nu hotărăște pur și simplu la moarte lumea, ci îi trece hotarele, hotărârile și nehotărârile sale, otrava sa rafinată. Să lăsăm de-o parte, ca fiind evidentă, opera diavolului de a dezbină lumea prin hotare rigide, prin ce-i al meu și ce-i al tău. Există și alte hotare decât cele ale întinderilor sau bunurilor. Fiindcă începeam cu Don Juan, să spunem că și o fată frumoasă este o hotărâre a firii ; și în ea sânt hotarele unei frumuseți date. Pentru un Spinoza, o fată frumoasă ar fi o negație, căci e o determinație (are ochii verzi, e blondă) ; în schimb, pentru un Goethe sau pentru folclorul românesc, o fată frumoasă e o afirmație. „In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister“, spune Goethe, în limitare abia se arată măestria. Iar hotărârea firii, cu frumusețea pe care o pune ea pe lume, este o măiestrie.

Ce poate face diavolul aci ? Nu-i poate ține lui Don Juan o predică spinozistă despre frumusețea femeii, lămurindu-l că „omnis determinatio est negatio“. Îi spune atunci : există o nelimitație pentru ceea ce ți se pare limitat ; mai sânt și alte fete frumoase pe lume, „o mie trei“. Și cuceritorul acela, care simțea hotarele oricărei fericiri, rățăcește acum ca și „din hotară în hotară (spre a răstălmăci frumoasa vorbă a poetului). Limitația se cunună cu nelimitația, cum face infinitatea cea proastă cu finitul ce nu se mai curmă.

Toate acestea te proiectează dintr-o dată în inima filosofiei, care, nehotărâtă cum este, știe totuși câte ceva despre esența hotarelor. Spusese cândva în Antichitate un lucru adânc de tot Aristotel, în cartea a treia a *Fizicii* : limitația nu e față de altceva, e *față de sine*. Limitele nu vin să despartă, ci să contureze o făptură, iar ele exprimă astfel plinătatea, făcută prin ele să țină. Dar tot un filosof, Kant acum, știa să spună cuvântul-cheie pentru limitație, pentru hotare.

Sună curios să moralizezi pe Don Juan cu Aristotel și Kant, după ce i-ai trezit surâsul invocând pe Spinoza, dar tot despre cele ale lumii vorbește până la urmă și filosofia. Printre cele 12 categorii ale lui Kant, printre predicatele acelea care se spun despre orice (căci aceasta înseamnă „categorie“), la rând cu unitatea sau cauza sau realitatea, există o categorie, stinsă în aparență, „limitația“ tocmai, care astăzi totuși ne poate apărea Categoria cu majuscula. Ce nu este în limitație ? Ce oare nu poartă cu sine atributul limitației ? Dar există o limitație ce *nu* limitează, spune Kant și cu aceasta el rostește dintr-o dată gândul omenesc cel mai adevărat nouă, despre o frumusețe care, deși limitată, are în ea atâta nelimitare încât „nu te mai satori privind-o“, sau despre adevărurile omului modern, care, deși limitate, au în ele nelimitarea rațiunii obținute, sau despre viețile, statele, întruchipările noastre, care toate poartă în ele îngrădirea și zvonul morții, dar ori de câte ori vorbesc cu adevărat omului sânt limitații ce nu limitează.

Când e înfrânt diavolul ? Atunci când, înțelegând că totul are hotare, știi să transformi limitația într-una ce *nu* limitează ; când așadar nu e vorba de limitația de care fugi neîncetat, ci de aceea la care poți rămâne neîncetat. Diavolul e înfrânt când hotarul vine dinăuntru, nu din afară ; când ai nelimitația înăuntru și nu în afara hotarelor. Hotarul familiei, de pildă, este sacru, căci delimitează ceea ce înăuntru nu are hotare.

Dacă opui lui Don Juan ideea de familie, el va găsi că e un biet truism. Dar în familie, care e primul moment *real* al vieții spirituale, stă poate exemplul cel mai viu de limitație ce nu limitează și pe modelul ei nu încetăm să ne închidem, limităm și definim peste tot. Trebuie să te hotărăști prin și către acele lucruri care nu au hotare înăuntru lor, ca familia. Hotărăște-mă, ar spune Don Juan daimonului, nu în sensul de „fixează-mă“, ci în sensul adânc al cuvântului nostru : pune hotare, dă cuprins și înțeles dragostei mele, ca ea să poată fi fără hotare.

Ai din plin dreptul să te închizi în familia câtorva, într-o familie ori o lume proprie, dacă rodești pentru toți ceilalți. Ai din plin dreptul să te retragi în pustie, dacă o faci pentru ei. Dracul de la hotarele oamenilor piere, doar dacă poți trăi în același timp cu hotare și dincolo de ele.

Iată ce ar putea închide vocabula noastră „hotar“, care nu a fost la început a noastră. Dar dacă e așa, nici nu trebuie să fie numai a noastră : ar fi bine să fie a tuturor.

21. Individul care nu e ins

Într-o scriere satirică mai veche, unde erau zugrăviți, cu tipul lor uman, călugării de pe vremuri, autorul, Damian Stănoiu, pune pe doi dintre aceștia să se certe și să se insulte. Termenii erau destul de cruzi, de aceea preferăm să cităm din memorie, aproximând : — Păcătosule, spune unul. — Bețivule, spune celălalt. — Stricature ! — Puturosule ! — *Individule* !” Și duelul se oprește asupra acestui cuvânt triumfător.

Poate că autorul a înregistrat el însuși scena și, firește, a râs. O redă în scris și ne face să râdem. Dar dacă adâncești puțin lucrurile, vezi că își râd cuvintele de noi. Fiindcă efectiv „individule” reprezintă una din insultele cele mai teribile ce se pot aduce unui ins, mai ales unui ins în condiția monahilor lui Damian Stănoiu.

Să mergem direct la limite : dracul nu e ins, e individ. Așa ceva, nu cine știe ce teorie metafizică vine să te învețe, ci te învață limba. În limba română, de pildă, nu poți spune „individul lui Dumnezeu”, dar poți foarte bine spune și spui, chiar dacă o faci cu o nuanță de exasperare : „insul lui Dumnezeu”. Ins denumește o ființă care a început să aibă contur de persoană ; cineva care poate să aibă răspundere („e un ins de răspundere”) ; care *este* prin el însuși ; care nu ține de o diviziune, în definitiv, ci de o împlinire. Individul, în schimb, ține dintru început deși rămâne în diviziune. Insul are hotare pozitive, individul are mai ales el hotare, dar negative.

S-au făcut frumoase analize, în gândirea contemporană, asupra deosebirii dintre individ și persoană, o deosebire ce urcă departe, până în gândirea medievală. (În Antichitate nu se putea specula pe tema aceasta, pentru că nu exista problematica libertății, deci a persoanei, s-a spus.) Deosebirea a fost mult invocată în zilele noastre, datorită, între altele, ideologiei *personalismului*, susținut de revista franceză *Esprit*.

Deosebirea tradițională, care a rămas și cea esențială, este că, în timp ce „persoană” ține de o alegere și dă expresia unei vieți spirituale, „individ” ține de o diviziune, care poate privi și realitățile strict materiale. Un bob de mazăre este și el un individ, sau măcar un exemplar individual ; atomul este un individ (atom chiar aceasta înseamnă : „individ”), dar nu este un ins. După gândirea indiană, mizeria a ceea ce numește ea materie este tocmai individuația, care sparge lumea în exemplare distincte. Persoana unește, pe când individul desparte.

E clar, rațional și distinct : sau devii o persoană, sau rămâi un individ. Dar mai există și limba română pe lume. Iar limba noastră spune, parcă : nici aci nu e tocmai în joc un sau-sau, fiindcă între individ și persoană ar mai exista loc pentru ceva, anume pentru *ins*.

Din nou nu e nevoie, la prima vedere, să recurgem la lingviști spre a introduce pe *ins* între individ și persoană. Orice vorbitor de limbă română *simte* că, dacă e mai mult decât individ, *insul* nu e neapărat persoană, căci poate să nu aibă conștiința aceea activă care face ca persoana să fie ce este. Iar sentimentul limbii, uneori, implicațiile speculative, alteori, ne par că închid în ele lucruri pe care nu ni le spun oamenii de specialitate. E ca și cum cei care știu totul despre limba noastră ar avea uneori limbile legate. Pe când, dacă te cufunzi puțin în spiritul limbii tale, ai sorți să ți se dezlege limba...

Dar riscul este să ți se dezlege prea mult și să vorbești în gol – o vedem bine cu „*ins*“, chiar. Am întâlnit câteva spirite alese, care sugerau în treacăt că vorba noastră de *ins* vine de la latinescul *ens*. Ce speculații frumoase se puteau face atunci : *individul*, o unitate materială ; *persoana*, o unitate morală ; *insul*, una de existență. *Insul* care poartă ființa în el. *Insul* care este.

Te întorci la opera lingviștilor și vezi că lucrurile stau altfel, poate mai adânc, până la urmă, decât în speculațiile noastre fără acoperire. Cuvântul *ins* nu vine de la *ens*, ci are o întreagă poveste, care-l poartă de la *ipse* – ni se spune – peste alte forme pronominale, spre a-l face în chip neașteptat adverb, ba chiar spre a-l face conjuncția „*însă*“. Cum să-ți vină în minte că „*ins*“ poate fi rudă cu conjuncția adversativă *însă* (de parcă diavolul, care nu s-a putut ridica de la individ până la condiția de *ins*, și-a găsit și el locul undeva, dând *însă* numai opoziția, pe „*însă*“) ? Sânt mai multe lucruri în lumea limbilor adevărate decât în închipuirea ta, Horațiu...

În el însuși, *insul* acesta românesc ar merita un volum. Ca de cele mai multe ori, *Dicționarul Academiei* întreprins sub conducerea lui Sextil Pușcariu dă analiza spectrală cea mai completă asupra cuvântului. *Insu* era la început „pronyme de identitate“ și se folosea mai mult nearticulat, cu funcție adjectivală sau substantivală. S-a spus în limba veche : „Învățătura ta *însă* (însăși) mă învață“ ; sau Coresi ne dezmiardă cu vorba aceasta : „Nu alt suflet aducu-ți, ci *însu* suflet ce-au ieșit din tine“. (Așa ai putea spune limbii tale, când încerci să-i cuprinzi și redai rătăcirile.) Și tot Coresi traduce : „Însu întru tine (în tine însuți) fi-vor zdrobite valurile tale“. Cu

funcția substantivală, chiar Maiorescu mai folosește forma veche, când spune : „Să judece înșii în cunoștință de cauză“.

Dar însu trece în pronume personal, iar dacă astăzi se folosește încă așa, deși numai după „întru“ și compuşii lui (printr-însa, dintr-înșii), pentru rest noi având pe dânsul sau dânsa, în limba veche se putea spune : „Audzi-mă cându chemai către însulu“ (Coresi) sau : „După însulu să îmblăm, iar nu după lume“ (Varlaam), sau încă : „Rugându-se într-însulu“ (în sine, cum spune *Mineiul* din 1776).

Acum se petrece lucrul neașteptat : însu devine *adverb*, însemnând „chiar, tocmai, însuși“. Dictionarul ne dă un singur exemplu („Însu pentru acea nedreptate... primesc putere“, tot din Coresi), totuși din fericire simțim încă felul cum însu poate funcționa ca *adverb*. Iar trecând prin strâmtoarea aceasta a adverbului, iată pronumele devenind *conjunție*. Căci „din întrebuințarea adverbială a lui ins se explică funcția lui de conjuncție“, ni se spune acum, cu exemplul : „Calea e plină de spini ; însă ea duce la o câmpie“.

E straniu, posibil de urmărit încă, și cuceritor. Se întâmplă în romanul limbilor cele mai neașteptate cununii, nașteri și morți. Sextil Pușcariu explică : pronumele (cum era la început însu) scoate în relief pe cineva, îl deosebește, îl pune în opoziție cu ; „*însu* fu dezlipit de substantivul sau pronumele de care ținea și fu raportat la întreaga propozițiune precedentă“. Aceasta se vede și din folosirea lui însă adversativ, care poate să nu stea la început, cum se așază de obicei conjuncțiile („Despre partea închinării *însă*, Doamne, să ne ierți“), ca și din faptul că *însă* putea urma unei conjuncții adversative, spunându-se : „ci însă“ (ceea ce ar justifica pe „dar însă“ din gura agramăților, de care ne batem totuși joc, ca Damian Stănoiu de monahii săi).

Și *insul*, individul-persoană ? Aci lingvistul ne spune mai puțin : este pronumele de identitate, ajuns să însemne „individ, persoană, om“ și folosit rar singur, mai mult cu numerale (doi inși) sau cu pronume personale ori nehotărâte (tot insul). „La tot insul se dă o parte“, spune Bălcescu, sau „tot insul se joacă cu o însă“, povestește cineva un joc. Iar singurul exemplu mai plin este din Eminescu : „Viața inșilor care au pricinuit ființa ta...“

Dar insul are autonomie. Dacă el se și numără, ca exemplarele individuale, el spune totuși ceva mai mult decât individul și n-are nevoie de cârja numeralului ca să subziste. El urcă înspre persoană, e personant. Lingvistul se oprește, odată ajuns la „ins“, dar limba și speculația ne spun

că de aci începe o nouă poveste. Diavolul nu e ins. Nu oricine e ins. Și în problematica individ-persoană, simți că mai e loc pentru altceva.

Cum să spui străinilor asta ? Cel mult să-i rogi să se uite puțin și la această Cenușăreasă, la biata (de la *beatus*, *beata*) limba noastră românească.

22. Despre partea femeiască sau dincoace și dincolo de ins

Cineva cu simț literar și istoric a găsit în *Tribuna* din Sibiu pe anul 1889, numărul 282, anunțul că Rudolf Steiner va sosi la Sibiu, unde va ține „în favorul institutului evanghelic pentru căutarea bolnavilor“, o prelegere despre : „Femeia în lumina concepției lui Goethe ; o contribuție la problema femeii“. Și anunțul adaugă : „Recomandăm și publicului românesc această prelegere și cu deosebire damelor, care vor avè ocaziune să cunoască din rostul unui savant, consumat în ideile lui Goethe, înalta venerațiune a marelui geniu german pentru sexul frumos“.

Atât subiectul, cât și personalitatea stranie a vorbitorului trebuie să fi atras multe doamne din Sibiu. Ne întrebăm însă dacă, în ciuda venerației lui Goethe pentru sexul frumos și a clarificărilor de ordin antroposofic pe care le va fi adus Rudolf Steiner problemei, se mai putea spune ceva convingător pe tema femeii. Căci ne aflăm spre sfârșitul veacului al XIX-lea și veacul ce i-a urmat avea să ia totul de la început, la capitolul acesta, al femeii.

Omul este sau trebuie să fie o ființă cu hotare ; dar femeia nu are întotdeauna hotare. Omul trebuie să fie un „ins“ ; dar femeia este uneori mai puțin, alteori mai mult decât un ins. Nu știu dacă Steiner cita o vorbă a lui Goethe : „Orice femeie adevărată le desființează pe toate celelalte“. Dacă o cita, era greu să adauge ceva care să edifice doamnele din Sibiu și din alte părți ale lumii.

Natura aceasta feminină, jumătatea aceasta din umanitate, a pus în perplexitate în multe rânduri pe om. De vreme ce „om“ în mai toate limbile pare să însemne totdeodată „bărbat“ și de vreme ce bărbatul este cel care până mai ieri a făcut istorie și cultură – cel puțin la suprafață, căci în adânc lucrurile se întâmplau invers, cum vom reaminti îndată –, ceea ce s-a spus despre partea femeiască are un straniu accent de tăgadă de sine a omului și adesea poartă numele unei detașări, ale unei lucidități ori ale unei ironii care s-ar plăti scump într-un stat de amazoane.

De la marile eposuri originare ale culturii noastre, unde, ca în *Geneză*, apariția femeii nu era prevăzută în planul inițial și are un caracter fortuit („nu este bine ca omul să fie singur“), de aci și până la butada ironistului englez că „femeia este instrumentul de care se servește un bărbat spre a pune pe lume alt bărbat“, omul și-a îngăduit să rostească multe lucruri despre om, respectiv despre oamă, cum se spune în unele părți. Spărtura în sexe, care însoțește și într-un fel definește organismele (plantele se clasifică după cum se reproduc) fie vegetale, fie animale, a părut revocabilă în cazul omului, care astăzi poate lesne închipui, pe o planetă artificială ori naturală, o umanitate alcătuită numai din bărbați și abia dacă a putut primi replica unui savant ca Joliot-Curie (în *Știința și viitorul omenirii*, ed. Rom., p. 217) cum că s-ar putea totuși, prin partenogeneză, obține o umanitate numai de femei.

În folclorul, proverbele și chiar limba noastră se păstrează această nedumerire, prea adesea răutăcioasă, la adresa părții femeiești. E adevărat că o înțelegere ultimă, nu lipsită de duioșie și admirație pentru firea femeiască, există. În acest sens, nici un omagiu indirect adus femeii nu ni se pare mai frumos decât felul cum descrie românul pe Muma Pădurii, care, cu aspectul ei de copac ciotoros și uscat, plină de răutate la adresa oamenilor cum este, își apără totuși ca o maică bună copacii ei, le pune nume și porecle – după câte spune în chip încântător și semnificativ legenda – și „îi ceartă dacă sânt strâmbi“. Dar îndeobște judecata asupra femeii este malițioasă și detașată, de parcă n-ar fi vorba de jumătate din umanitate însăși, iar până și „ficiorul“ din sat, cam nătâng, dar cu porniri și judecăți de bărbat autentic, exclamă :

*Câte fete sânt la noi,
Fă-le Doamne toate oi
Și pe mine păcurar !*

Natura femeii, de-a nu avea întotdeauna contur uman definit, de-a fi o esență, ceva de ordin general – cum apare negativ aci, cum apărea pozitiv, dar prea tranșant în vorba amintită a lui Goethe – este redată cu delicateță într-un „cuvânt adevărat“, inclus de Zanne în culegerea sa de proverbe (vol. VIII, p. 317) : „Muierea frumoasă – zice românul – rudă cu toți se socotește, că unul îi zice surioară, altul verișoară, altul leliță și de obște puiculiță“. Dar tocmai de aici începe nedumerirea asupra femeii,

nedumerire care, de la textele tradiționale și până la folclorul ori vorbirea noastră, sfârșește prin a face pe bărbat să atribuie toate virtuțile și toate răutățile femeii, ba chiar s-o asocieze cu dracul.

Ce subtilă, ce inteligentă scuză și-a găsit bărbatul spre a justifica strâmbătățile în care cad el și societatea : femeia e de vină, fiindcă a avut, în Paradis și continuă să aibă și acum, un prea bun contact cu dracul. În folclor femeia apare chiar ca fiind mai drac decât dracul : „Meșter e dracul, dar poate să-l înșele oricând femeia“. Sau : „Femeia judecă și pe dracul, și-l scoate dator“. Iar Zanne notează : „De altminterea românul crede că nu e bine să rămână femeia fără drac într-însa“.

Dar culmea este că bărbatul are, sau a avut pentru trecut, dreptate dând vina pe femeie : nu numai în sensul că femeia e mai puțin sau mai mult decât un ins uman și decât o persoană umană, fiind anume o natură generală (cum este și diavolul în fond), una întruchipată într-un exemplar individual, dar mai ales pentru că, în ciuda a ce s-a petrecut la suprafață, istoria de până acum a purtat mai mult pecetea femeii decât a bărbatului.

Tot ce a fost esențial pentru om și societate a stat în mâna femeii : familia, limba, educația fundamentală, cultul religios, răgazul, distracția, arta sau, pe alt plan, truda elementară, economia, clasele chiar, adesea și dinastiile, totul a ținut de femeie, cea care „nu avea drepturi“. Unor istorici din anul 2500 și 3000, poate că civilizațiile noastre din aceste 6–7 milenii le vor părea civilizații de tip feminin. Și de altfel ar fi de la sine înțeles, după legendă, ca istoria să revină femeii : dacă femeia nu asculta de diavol, perechea rămânea în paradis și nu exista istorie.

De aceea, pentru că femeia a fost subiectul interesant în istorie, a și stat diavolul alături de ea. Iar dacă te întrebi cum a fost cu puțință ca femeia să joace acest rol, trebuie să răspunzi : tocmai fiindcă ea are o natură generală, fiindcă fiecare femeie poartă în ea un univers. Numai că e *universul vieții private*. Când privești îndărăt, vezi că toată istoria a fost una ca și a vieții private, cu familiile, gințile, neamurile, limbile ei, cu educația, artele, religiile, economia, clasele și dinastiile ei. Când apărea un sens de viață publică, femeia știa totuși să-l înfrunte, ca Antigona. Și Hegel a putut spune, în tulburătoarea sa *Fenomenologie a spiritului* (trad. Rom., p. 268) despre femeie : „Aceasta – ironia veșnică a comunității – schimbă adevăratul scop al guvernării într-un scop privat“.

Dar acum s-a sfârșit cu istoria vieții private ca istorie a lumii. Nici o Antigona nu se mai poate împotrivi ordinii raționale – a bărbatului, acum –

sortite să se extindă pe toată aria unde triumfa din umbră femeia. De aceea, dacă până acum dracul a fost în inima femeii, care făcea și desfăcea totul, de vreun veac și ceva încoace, el s-a mutat în inima celui care, ridicându-se la treapta culturii lucide, poate fi încercat de toate ispitele gândului și faptei. Nu e interesant decât cine are pe dracul. Sau dracul e întotdeauna alături de cel cu adevărat interesant.

Pentru jumătate din umanitate se pune astfel o problemă care – omeneste – reprezintă poate marea problemă a timpului nostru. Omul are a se redefini, cu ființa lui îndoită. Poetul vieții private va spune încă iubitei sale : „... Când poți cu-a farmecului noapte / Să-ntuneci ochii mei pe veci“. În schimb poetul de răspundere al vieții publice, cel al realităților ce stau să vină, trebuie să-i spună mai degrabă, tot cu Eminescu, dar în înțelesul cel nou : „Din valurile vremii mă lasă să te scot“.

23. Gânduri despre sat și fsat

Sat, de la *fossatum*, șanțuit, înconjurat cu șanțuri. După alți lingviști, mai vechi, ar putea fi înrudit cu slavonul „sadu“, plantă (sădesc, răsădesc, posadă – casă de pază la graniță). A apărut poate sub o *generatio aequivoca*, așa cum se ivesc atâtea pe lume, din izvoare diferite ce se varsă în aceeași matcă, din înfruntări ostile ce se confirmă, figurând totuși, în vechea română, ca *fsat* (la fel ca în limba albaneză) și însemnând lăcaș, tabernacol, sanctuar. Ne-ar plăcea să putem spune : vatră.

„Lumina ta și adevărul tău băgară-mă (să mă ducă) în pădurea sfântă a ta și în fsatele tale“, stă tradus în *Psaltirea Scheiană*. Este parcă, în cuvintele acestea, o istorie a limbii noastre : limbă a pădurii, de păstori, de călători cu turmele, de o parte (navigatori ai uscatului, cum s-a spus) și de altă parte o limbă a stărilor și așezărilor, a satelor. Din latină „nu s-a păstrat nici un cuvânt în viața orășenească“, a putut scrie un istoric al limbii românești. Era vorba de o civilizație a satului.

Despre o asemenea civilizație a satului și a fsatului, așa cum se împlinise aci înainte de apariția poporului nostru, Pârvan putea spune că, într-un fel, nu era inferioară celei a grecilor ; numai că era sătească, deci sortită să nu răzbată de-a dreptul, în monumente durabile, la lumina istoriei. Acum vedem mai mult : nu numai că o civilizație sătească nu poate rămâne – cel puțin sub chipul istoric obișnuit –, dar că satul însuși nu poate rămâne cu făptura lui neschimbătoare :

*Toate-s alta, veacul, leatul,
Neschimbat e numai satul
Dup'atâți Prieri și toamne...*

Au venit însă, dincolo de versul lui Blaga atât de cuceritor, Prierii altei lumi, în care de rândul acesta satul se schimbă. Și el iese de pe scena lumii cu chipul său trecut, așa cum ies din actualitatea istorică toate împlinirile ce țineau de sensurile spontaneității : valorile feminine, valorile tinereții, valorile de credință și valorile naturii.

Într-adevăr satul ține de sensurile și valorile *spontaneității*, și este ca atare solidar cu aceea ce intră în extincțiune astăzi : civilizația de tip feminin, civilizația credințelor și eresurilor, în mare civilizația naturii. De fiecare dată este în joc, nu o spontaneitate de improvizație, ci una de lente acumulări a nenumărate răspunsuri, date totuși în chip direct. Și de fiecare dată – cu lumea satului și cu lumea ființei creatoare de universuri, femeia, cu lumea credințelor sau cu universul naturii pure și simple – este vorba de o totalitate, pe care acum istoria vine s-o dezintegreze, cu mersul ei către ceva, ce nu poate fi refuzat de nici o spaimă și nici un regret.

Dacă a făcut ceva bun cultura noastră trecută – și sânt atâtea lucruri bune încă – este fenomenologia satului. Se știu atât de multe la noi despre sat, i s-au citit și i se citesc încă atât de bine înțelesurile, s-au scris și se scriu atât de emoționante „Amintiri din sat“, încât vin și alții să învețe de la noi și vor veni încă mai mult, probabil. Iar în mijlocul nostru sânt cărțurari care au ridicat cunoașterea satului, a acestei realități spontane, la o asemenea treaptă de înțelegere și luciditate, încât de la câte unul ca ei (cum e H. H. Stahl), care poate nu s-a născut și nu a trăit de-a dreptul în nici un sat, aștepti totuși cele mai frumoase „Amintiri despre sat“.

Când însă trebuie să spui într-un cuvânt ce este sau ce a fost satul, vorbirea noastră îți poate sugera și de astă dată răspunsul cel mai strâns : satul este un fsat, o înconjurătură cu șanț, un cuprins de lume, o lume, lumea. Nu este doar – sau nu a fost doar – o unitate geografică, economică, socială, morală ; a fost și una cosmică. „Ci te uită peste sat“, spune câte o vorbă celui care trăiește sub îngustimi ; dar era poate un fel de-a îndemna pe cineva să capete orizontul propriului său sat. „A umbla prin șapte sate“ este un fel de-a vorbi despre rătăcire. „Slujbele din nouă sate“ nu sânt

slujbe. „Dragostele dintr-alt sat“ nu sânt parcă dragoste adevărate și bune. Iar până și „hula din satul tău este mai bună decât lauda din sat străin“.

„Sălășluescu-mă în fsatu tău în veac“, așa a fost așezarea noastră în lume, ca după vorba aceluiași traducător scheian. Într-o asemenea unitate închisă, omul putea sălășlui în veac și aparent în veci, pentru că satul știa să tragă în cuprinsul său toate celelalte feluri omenești de-a integra lumea, fie prin vocația femeii, fie prin credințele inimii, fie prin sentimentul naturii.

Mai mult decât în lumea orașului, în cea a satului își putea pune pecetea pe familie, pe limba orală, pe economia închisă și pe societate, vocația feminină de-a face din câteva ziduri, țoale și brazde de pământ un univers. Mai mult decât în oraș, iarăși, sânt la locul lor, în satul aflat în contact direct cu absolutul, credințele și eresurile care dădeau răspuns sau măcar nume întrebărilor acelor ce sânt, după vorba poporului, ca și furcile pământului. Și firește, nespus mai mult decât în orașul desprins de natură se trăgea înspre sat și era una cu satul lumea naturii, care de fiecare dată, în fiecare colț al ei, poartă cu ea întregul, al cărei centru, așadar, este peste tot și a cărei circumferință nu e nicăieri – cu o vorbă care i s-ar potrivi atât de bine.

Astăzi aceste întreguri se duc așadar, satul cel vechi o dată cu ele. Se duce tot ce e lume a „spontaneității“, în favoarea lumii raționalului ; tot ce e lume a vecinătății imediate, în favoarea uneia a contactului cu departele nostru. Unora li s-a părut ceva pustiitor, în prima clipă, dar ei întârzie prea mult la acest sentiment că se lasă pustiul peste lume.

Este una din cele mai stranii întâmplări ale vieții umane că, trezită la viață, mintea pustiește lumea, în primul moment. S-a spus că nimic n-ar fi mai distrugător pentru natură decât piciorul omului. Nimeni n-ar fi pustiit mai aprig cerurile decât omul însuși, care le populase cu zei. Nimic nu putea pustii mai complet miracolele pe care le-a pus pe lume sufletul feminin, decât rațiunea masculină. O lume secundă, o lume indirectă, una lipsită de „spontaneitate“, vine să-i ia locul. Că nu are adevăr și frumusețe în ea ? Dar oricine își amintește cum era ea anticipată, în prima jumătate a veacului și vede ce firesc se instalează ea printre noi în a doua jumătate, trebuie nu numai să-și suspende judecata cântăritoare, dar și să facă totul pentru adevărul și frumusețea acestei lumi.

Este o lume fără satul cel vechi. Dar ca în clipa sfârșiturilor, când lucrurile se întorc parcă la obârșia lor, te gândești că în satul acesta, sortit să se schimbe din adânc, este amintirea satului. Sate creatoare de civilizații și folclor, sate-univers, sate ancorate în veșnicie nu mai putem da lumii celei

noi. Dar îi putem da fsate – sau înțelesul vetrelor, al lăcașurilor omenești, al sanctuarelor. Lumea aceasta nouă nu e un sat fără stăpân, nu e satul lui Cremene. Este o lume a omului, firește a minții lui, dar și a înțelesurilor lui mai adânci de viață, troienite în el. Să nu uităm că avem și noi câteva, rămase dintr-o lume ce se surpă ca lume, dar care ne înalță și ne învestește ca oameni.

24. În cătune și colibe

După ce ai citit, în Prefața lui Hasdeu la vol. II din *Magnum Etymologicum*, că „materialul brut al lingvisticii se află mai întreg în cătune, în colibe, în bordeie“, gândul acesta îți devine o obsesie. Cum e cu puțință așa ceva ? Și încă n-ar fi nimic, căci e vorba de materialul brut ; dar ce este mai uluitor este că, plecate din cătune și colibe, intrate pe mâna cărturarilor și profesorilor, nu doar a târgoveților, cuvintele își pierd din bogăție, frumusețe și adâncime. Am crezut, apropiindu-ne de câteva cuvinte românești, că lucrul se întâmplă doar în cazul câtorva, de pildă în cazul cuvântului atât de nobil altădată „petrecere“. Dar nu : se întâmplă aproape cu fiecare cuvânt.

O spunea, între alții, valorosul elev al lui Hasdeu, abia cunoscutul astăzi Lazăr Șăineanu, într-una din cărțile cele mai frumoase ale culturii noastre : *Încercare asupra semasiologiei limbei române* (1887). Vorbind despre scăderea cuvintelor ca semnificație, sau despre degradarea lor „semasiologică“, Șăineanu scria (p. 22) : „În această circulațiune vecinic neîntreruptă a limbei vom constata tristul adevăr că, pe cât este de deasă și de generală *scăpătarea* cuvintelor primitive nobile până în prăpăstiile cele mai adânci ale bastardismului lingvistic, pe atât de rară, de fenomenală chiar, este *înălțarea* vorbelor ignobile la rangul de fii legitimi ai societății“.

Nici Hasdeu, nici Șăineanu ori altul nu explică întotdeauna cum se face că prin cultură o limbă secătuiește și se degradează. Ei constată, doar. Cum să faci atunci să nu cazi, o clipă, în rousseauism și să spui că procesul de civilizație viciază natura omului ? Un suflet mai slab ar putea înclina aici să admită că natura are mai mult spirit decât cultura și că în cătune și colibe era mai multă adâncime decât în Universități. Toată cultura noastră umanistă și truda de luminare a omului s-ar duce dintr-o dată de râpă.

„Luminează-te și vei fi“ era o lozincă de progres și înălțare prin veacul trecut. Dar a fost oare întotdeauna orice act de „luminare“ și unul de

progres ?

Trebuie să ai curajul de a înfrunța acest scandal, care pentru cultură este la fel de tulburător cum e pentru pedagogie „scandalul” tinereții lui Eminescu. Profesorii noștri, care cer pe drept cuvânt copiilor să învețe conștiincios, le pun în același timp sub ochi biografia lui Eminescu. Firește că Eminescu, elevul răzvrătit și repetent, a învățat carte bună în tot timpul rătăcirilor sale. Dar pedagogia crede că deține un sistem sigur de-a educa și instrui, astfel încât îi este penibil să consimtă (cum se vede din spusele lui I. Sbierea despre fostul său elev Eminescu) adevărului că, la Cernăuți sau Botoșani, premiant și conștiincios, Eminescu n-ar fi făcut isprava sa de cultură. Și scandalul este că n-ar fi făcut-o. E un lucru ce nu poate fi escamotat de pedagogie, cum nu poate fi trecut pe furiș, „pe sub cumpăt”, cum se zicea în colibe, faptul că omul prăpădit de acolo purta cu el frumuseți pe care nu le are omul din casele cu sobe de teracotă.

Să lăsăm pe profesori și Institutele noastre de pedagogie să se descurce cum pot în cazul lui Eminescu. Trebuie acum să răspundem cum se face că viața îngustează uneori spiritul, după „tristul adevăr”, cum spunea Șăineanu, al degradării limbii noastre și desigur nu numai al ei. Căci s-ar putea, dacă răspuns este, să nu ne mai întristăm.

Din fericire, răspunsul l-a dat într-o largă măsură Hegel, care nu s-a dovedit un rău interpret pentru perplexitățile și contradicțiile de sine ale omului. Cu ceea ce numește el spirit – și care ar putea fi numit în multe alte feluri – se întâmplă ceva nedeazămințit, cu caracter de lege în istoria omului : de fiecare dată spiritul trece de la *substanță* la *subiect*, de la ceva dens, dar opac la ceva punctual și luminos. La început e o lume ; la capăt e o persoană. La început, grecii au universul substanțial al zeilor ; la capăt actorul își scoate masca pe scenă și spune : eu sânt zeul. La început omul e prins, cu toate firele sale, în natură și societate ; la urmă e în singurătatea unei conștiințe stoice sau sceptice. La început există o lume a ginților ; la capăt e una a cetățeanului din imperiul roman. La început e toată densitatea lumii medievale ; la capăt, după Revoluția Franceză, este o conștiință etică burgheză, un „suflet frumos” căruia nu-i mai pasă de lume. La început – am putea spune – este o natură a cărei bogăție nu încetează să se reverse peste oameni ; la capăt e un matematician, dacă nu chiar un homunculus în eprubetă, ca în *Faust*.

Hegel nu doar constată acest proces, el îl și justifică, în felul său. Să-i traducem însă limbajul în termeni care să ne scutească de fastuoasele sale

explicații (ele vor duce la întemeierea modernă a dialecticii) și să spunem că trecerea de la substanță la subiect este, în fapt, trecerea de la o formă de universal la o altă formă. Omul ca om are întotdeauna de-a face cu universalul și înțelege să-l înfrunte ; el avea să comunice cu *toată* lumea într-un scop ori altul și să înțeleagă orice și *întregul*, pentru un folos ori altul. De fiecare dată el începe cu universalul *concret* și sfârșește la universalul *abstract*. Universalul concret este ca substanța lui Hegel, lumea în densitatea ei, cu bogăția ei știută și neștiută. Universalul abstract este ca subiectul, conștiința care deține lucrul până la aparenta lui desființare.

Căci în definitiv aceasta e funcția cunoașterii, să desființeze, să-și mănânce obiectul. S-a putut spune despre cunoaștere că e asimilare, reducere la ceva asemenea, așa cum nutriția e asimilare și reducere a substanțialității alimentelor la cele patru substanțe elementare ce trec în sânge, sau așa cum respirația e asimilare, descompunere în elementele asemenea. Te hrănești din substanța ta spirituală, atunci când cunoști și te cultivi. Te hrănești din cuvintele limbii tale, le mănânci înțelesurile și te afirmi ca ființă cu înțeles universal – ca persoană umană gânditoare – pe socoteala substanței tale spirituale. Obții universalul abstract secătuiind pe cel concret.

Cum se poate ca actul de cultură să secătuiască o limbă ? Dar nu se poate altfel. Rațiunea trează se hrănește din rațiunea difuză, o strânge din risipa ei și o face să precipite, curmându-i feeria. Că precipitarea înțelesurilor poate fi și alta, că „petrecere“, de pildă, merita să nu-și rezolve feeria chiar în „chef“, nu importă aci. Esențial este că așa se întâmplă în toată cultura : se trece de la universalul concret la universalul abstract.

Dar dacă rațiunea culturii lucide este fatal simplificatoare, tot ea știe, prin neastâmpărul și investigațiile ei, să regăsească bogăția trecută și să depășească astfel tristețile sentimentului, speriat de tot ce se pierduse. Căci rațiunea nu e numai cunoscătoare, și tot Hegel știuse s-o spună. Veacul al XIX-lea (cu excepția clară a marxismului) a pus în joc prea des o simplă rațiune cunoscătoare, care n-a ținut întotdeauna seamă de *întreg* omul. Rațiunea veacului nostru s-a dovedit mai puțin sigură de ea și mai înțeleaptă. A lăsat să apară în aria ei zvonul altor lumi : alături de omul economic, social și istoric, zonele subconștientului, inconștientului, mitului și atâtea altele, în fața cărora rațiunea, cu universalul ei abstract, își amintește de cel concret.

Sigur că procesul e ireversibil. Sigur că, așa cum nu înțelegem să revenim la cătune și colibe, nu mai putem întâlni o rațiune difuză, de vreme ce o deținem pe cea stăpână pe sine și concentrată. Sigur, în sfârșit, că rațiunea noastră este făcută să comunice și e pentru comunicare, pe când în rațiunea difuză nu încăpea decât cuminecare. Dar rațiunea care comunică știe, în veacul nostru, de o rațiune care cuminecă, subiectul știe de substanță, adică de idealul plinătății omului și al societății, universalul abstract știe de universalul concret. Sau atunci universalul dintâi știe că, dacă nu regăsește, în orice chip nou, plinătatea și cântecul celui din urmă, riscă să moară, gravat pe o lespede în cimitirul istoriei.

25. Comunicare și cuminecare

Când un vorbitor de limbă română comunică unui lingvist străin că în limba noastră „complet“ a sfârșit prin a fi „cumplit“, sau cădere poate însemna și urcare, savantul respectiv își face o fișă. Eventual, la unul din congresele următoare de romanistică, folosește fișa pentru o comunicare. Savantul, așadar, a primit o comunicare – dar nu e sigur că a și cuminecat.

Toată viața și toată societatea, laolaltă cu toată cultura, sânt o chestiune de comunicare ; dar sânt totodată și una de cuminecare. Progresăm printr-un spor de comunicare, dar nu progresăm cu adevărat dacă nu obținem și un spor de cuminecare.

Progresul extraordinar din ultimii 400 de ani este în parte datorat comunicării, scrie Norbert Wiener, în cartea sa despre *Cibernetică și Societate* din 1954. Limbajul, precizează el, este în fond comunicare – ceea ce se știa ; dar și organismul poate fi privit ca un mesaj, ceea ce nu se știa întotdeauna ; ba limbajul, adaugă autorul, poate fi și al mașinilor, iar acest lucru nu se știa defel. Și când același Wiener spunea că legea însăși, din lucruri, poate fi privită ca una de comunicare – ca o unitate ori structură sigură de sine, comandând diversității exemplarelor ei –, atunci înțelegi bine cât de vast și adânc, nu numai de rodnic, a devenit gândul comunicării în zilele noastre.

Și totuși comunicarea nu e totul ; poate nici la mașini, cu siguranță nu la oameni. Comunicarea este de ceva, cuminecarea e în sânul a ceva întru ceva. Comunicarea trebuie să fie, și în orice caz, tinde să fie fără rest ; cuminecarea nu se petrece decât dacă există un rest și cu atât mai bine cu cât zona de rest e mai mare. Comunicarea e de date, de semnale sau chiar de

semnificații și înțelesuri ; cuminecarea e de subînțelesuri. Viața și societatea nu ar fi nimic fără înțelegere și înțelesuri, dar ar fi totdeodată prea puțin fără subînțelegere și subînțelesuri. Chiar în tovărășia omului cu câte un animal mai ales, cum e câinele, sânt în joc, alături de înțelesuri, subînțelesuri. Cu câinele tău te subînțelegi. Cu câinele tău cumineci, nu doar comunicî.

Cu atît mai mult între oameni încipe cuminecare, în sat se cumineca, în universul închis pe care-l crea femeia se cumineca ; dar și în societățile oricît de deschise încipe cuminecare. Socialismul acest lucru îl cere tuturor : o cuminecare mai largă. Au fost multe feluri de a cumineca în trecut, ba totul a ținut mai degrabă de cuminecare decît de comunicare, în societățile trecutului ; tocmai de aceea cuminecarea devenea o strîmbătate, cum se întîmpla în îngustimea claselor sau a credințelor oarbe, spre a nu mai vorbi de cea a intereselor. Acum, într-o lume de comunicare lărgită, se cere omului cuminecarea în largul societății și al omenescului.

Extraordinarele noastre mijloace de comunicare, începînd cu tiparul și, acum, cu radio-ul și televiziunea, tind să fie tot atâtea feluri de a cumineca. Umanitatea a cuminecat, în clipa cînd a aflat de inundarea Florenței, iar oameni care n-au văzut-o și n-o vor vedea niciodată au vibrat sub emoția pierderii a ceva din „restul“ ființei lor. Arta, oricît de abstractă, înțelege să fie cuminecare. Limbajul însuși al acelei literaturi exasperate, de astăzi, un limbaj care ne spune adesea că nu se poate comunica nimic, transmite totuși ceva care e uneori mai adînc decît comunicarea. Cuminecăm chiar întru neputința de-a comunica. Cuminecăm întru fericire și nefericire, iar societățile în care partea de comunicare e mai întinsă decît cea de cuminecare nu-și pot împiedica tineretul lor – ca recent prin Apus – să se răzvrătească sau să plece pe sub poduri. De-ar putea găsi scris pe vreunul din ele : cuminecare ! Poate ar regăsi atunci, dacă nu de-a dreptul comunitatea umană, măcar binefacerea culturii ei.

Cuvîntul acesta „cuminecare“, purtător de atâtea afirmări, nu este numai al limbii noastre. Vine de la latinescul *communicare* și, prin latina ecleziastică, a căpătat în toate limbile romanice același sens, de a se împărtăși de la, a se împărtăși întru ceva. Cuminecăm cu limbile romanice în spiritul acestui cuvînt. Astăzi însă nu mai este obligator să-i păstrăm înțelesul original și să spunem cu traducătorul maramureșan, în limba lui rotacizantă : „Să ne cumerecăm cu sfînta pelița lui (cu trupul lui) și curatul sângele lui“. Ne e de ajuns să ne oprim o clipă la câte un loc frumos, ca

acesta din Dosoftei : „Te-ai cumenecat de dulceață“ și să preluăm cuvântul în vorbirea obișnuită.

Căci cuvântul cuminecare nu numai că poate fi al limbii obișnuite, pentru situațiile de tot felul, obișnuite și neobișnuite, ale vieții noastre ca oameni, dar exprimă cel mai bine ce este o limbă ea însăși : o formă de cuminecare, învățatul străin, oricât de multe ar fi știut despre limbile romanice, nu putea cumineca, la comunicarea câte unui înțeles, dacă nu-i avea toate subînțelesurile.

Am încercat în câteva capitole, comunicând înțelesuri adesea uitate ale unor cuvinte românești, să sporim cuminecarea în spiritul limbii noastre, dacă e adevărat că tot ce e viață și societate, limbă și cultură, sânt deopotrivă comunicare și cuminecare.

Am început prin comunicarea în limbă ca atare, anume în felul ei de *a dulce spure*. Cumineci, până la a simți toată pendularea stranie a lui „cumplit“, atunci când ți se vorbește de *viețuire lină și cumplită* ; te împărtășești și visezi, cu expresii ca *mă paște gândul* ; te pun pe gânduri folosințe ca aceea a lui *a da drumul* sau căile deosebite ale legii noastre, care în același timp leagă și dezleagă ; te miră, dar îți sânt apropiate căile *căderii* noastre, care de cele mai multe ori este cădere din rost și lege, dar uneori este însăși căderea în rost și lege. Iar tocmai de la cădere vine un înțeles pentru rânduile noastre, cu *se cade* și *nu se cade*, aceste rânduile în care păstrăm o largă parte pentru înțelepciune și *minte*, dar unde lăsăm o margine și pentru *smintire* ; căci își are și aceasta ceasul ei, și, atunci când știe să fie dreaptă, scoate omul și creațiile lui de sub lespede obișnuitului.

Cuminecăm astfel în spiritul limbii noastre, când vedem partea mare pe care o iau negațiile la facerea lucrurilor, lecția pozitivă ce ne dau cuvinte ca nebun și netot, sau cum se așază ba peste nu și vine să dea mai mult decât „da“, cu *ba nu*. Iar când ajungi la *lucrările lui ba*, aproape că-ți pare rău de toți gânditorii în alte limbi, care nu se pot juca atât de liber ca noi cu năzdrăvăniile dialecticii.

Dar, din desigurile lui „ba“, îți iese înaintea cel care te poate învăța cel mai mult despre cuminecare și necuminecare, Nefârtate ; căci dacă dracul strică pe lume ceva, nu e comunicarea, ci cuminecarea. Comunicarea e tocmai pe placul lui și ea reprezintă, cu resursele ei inepuizabile, câmpul de acțiune al împelițatului, care nu-și poate face treaba decât comunicând cât mai mult, dezlănțându-se ca în demonia lui Goethe și venind, în lumea de cuminecare a acestuia – care e și lumea viziunii noastre populare –, să

spună întotdeauna mai mult decât trebuie. Dar toată tăria cuminecării este să se întindă până la granițele cele mai depărtate ale comunicării, până la *dracul cu cărți*, iar dacă dracul crede că-și poate face jocul său și de pe răzoare și *hotare*, atunci tăria omului este să dea până și hotarelor și hotărârilor înțelesul cel bun, de a fi granițe care nu despart pe oameni și nu-i împiedică să cuminece între ei.

Căci lumea omului nu e una dezbinată de hotarele, aparent rigide, ale indivizilor, ci una ce cuminecă prin hotarele mișcătoare ale *inșilor* și persoanelor umane. Iar în lumile pe care a știut să le închege, ca din nimic, *femeia*, ca și în lumile satelor, *fsatelor* și cătunelor, cuminecarea era legea.

Toate acestea le comunică limba noastră despre o lume care s-a făcut o dată cu ea și care se poate oglindi în ea, ca în partea ei de cer. Când însă te întrebi dacă lumea aceasta românească, așa cum s-a împlinit ea, poate pluti pe apele atât de repezi ale istoriei de astăzi, cuvintele ei vin să-ți răspundă : nu numai că poate pluti – vâslește.

26. Cuvânt următor

(Cu capitolul de față, ciclul de cuvinte *Viață și societate în rostirea românească* își află un capăt ; un alt ciclu se poate deschide : *Creație și frumos în rostirea românească*. Pentru că însă primul ciclu putea urma oricât și pe urmele celui de al doilea abia sântem, așezăm între ele un *Cuvânt următor*.)

Tot ce este, urmează : vine după ceva, încearcă să lase o urmă și se înscrie apoi pe alte urme, de cele mai multe ori cele ale neființei. Mai degrabă decât un „Cuvânt înainte“, multe din cărțile noastre ar trebui să înceapă și uneori să se curme prin câte un „Cuvânt următor“.

Venim, fiecare, „pe urmele“ altora, avem așadar în urma noastră lumile gândului și cuvântului prin care am călătorit, iar fapta și împlinirea aparentă te trimite pe alte urme, care acum în chip neașteptat sânt înaintea ta. Urma este îndărăt și înainte, în această lume curgătoare și următoare. Cu o simplă schimbare în plural, a veni pe urmă și a merge pe urme pot spune două lucruri diferite, care până la urmă înseamnă același lucru, cuprinsul mișcător al gândului.

Urmă vine, după câte se pare, de la *osmè*, miros în greaca veche. Dacă după unii lingviști ar putea fi rudă cu *odor* și *olor* din latină, pare totuși a veni mai degrabă de-a dreptul din vechiul grec *osmaomai*, a miroși, a

adulmeca – în cazul că acesta nu va fi dat un *osmare*, în latina vulgară, cum ni se sugerează alteori. A adulmeca era spus în limba veche și a adurmeca. Iar dicționarele ne spun ce înseamnă verbul acesta : a simți prin miros vânatul, a găsi dâra vânatului ; prin extensiune, a descoperi prin miros urma cuiva ; a presimți, a descoperi, a afla.

Am mers pe urma câtorva cuvinte, am adulmecat câteva cuvinte românești. Ce se poate încheia din ele ? Dar dacă din două sau trei cuvinte ai putea fi ispitit să închipui un sens spiritual românesc, după câteva zeci de cuvinte și în adulmecarea altora, fără de număr poate, nu mai poți cuteza să întreprinzi așa ceva. În realitate nu am ținut nimic deosebit cu aceste cuvinte, decât poate să lăsăm o urmă, cât de slabă, în cugetul cititorului. Când te întrebi ce temei și ce hotar au lucrurile acestea înăuntrul cărora trăiești și care sânt cuvintele limbii tale, te încearcă tot mai mult teama să nu regăsești ceva din versul lui Eminescu :

*Îi pierdură urmele
Ciobănași cu turmele.*

Oriunde mergi, înăuntrul limbii, mergi cu ea cu tot și te lovești de propriile ei praguri. Ai vrea să vezi cuprinsul limbii, dar te cuprinde și absoarbe ea, întocmai cum se întâmplă în lumea firii. Din descrierile câte unui naturalist amator afli despre ceva asemănător petrecându-se în Cartea fiarelor. Se pare că, în vreo junglă îndepărtată, fiarele au tactici și iscusințe omenești. O căprioară paște în voie, în câte o poiană. Tigrlul care o vede din desișul pădurii nu o atacă direct ; dă o dată sau de două ori târcoale poienii, își lasă urmele, miroasele și apoi își face deodată simțită prezența. Căprioara vrea să fugă într-o parte, dar dă peste urmele tigrlului ; încearcă în alte părți, dar e la fel. Aleargă înnebunită în cercul unde e prinsă și cade istovită la pământ. Atunci tigrlul se duce liniștit și o mănâncă.

S-ar putea să nu fii întocmai în junglă, dar așa se întâmplă în cazul limbii. Cum să ieși din cercul ei ? Cum să dai profilul spiritual a ceva ce nu poți vedea dinafară ? Cel mult poți încerca să profilezi cuvintele unei limbi pe ecranul gândirii filosofice sau al culturii în sens larg ; și nu scapi de strânsoarea limbii în care ești prins decât punând-o neîncetat la încercare.

Dar atunci, spre deosebire de lumea necuvântătoarelor, în lumea aceasta, la fel de sălbatică în aparență, a cuvântului, nu trebuie să fugi de urmele care te încercuiesc, ci dimpotrivă să mergi statornic după ele. E ceva

răsturnat și bun în lumea culturii. S-ar putea spune, într-adevăr, că toată cultura nu e decât lumea răsturnată, în care căprioarele pornesc în căutarea tigrilor.

Dacă încerci să faci așa, dintr-o dată fiara se îmblânzește și capătă alt nume, adică într-un fel ți se supune. Iată, totul se poate potrivi în povestea de mai sus, în afara numelui de tigrul. Pentru noi, tigrul e un nume de circ, sau de junglă. Limba proprie nu-ți este un animal chiar atât de exotic, dar rămâne o ciudată dihanie și ea. Șăineanu arăta în *Încercare asupra semasiologiei românești*, ce frumos și cuprinzător sens avea dihanie în limba mai veche. Termenul vine de la slavonul *dyhati*-spirare, însemnând la noi „ființă însuflețită“, chiar ființă colectivă, popor. Toată suflarea românească, spunem încă ; dar Coresi spune : „Toată dihania să laude pe acela“ ; și Dosoftei scrie : „De acia va veni sfârșitul a toată dihania“, a toată suflarea și vietatea. Și cât de tulburător sună în *Palia de la Orăștie* : „Zise iar Domnul lui Moisi... dihania ta, care ai scos afară din Eghipt, au greșit“.

Limba este și ea ca o suflare, ca o adevărată dihanie în înțelesul acesta vechi, sub respirația căreia trăiești, fie că o știi sau nu. Când te afli în nevinovăția gândului, ca o căprioară în pajiștea ei, nu-ți dai seama bine că ești sub împresurarea limbii tale și te sperii, zbuciumându-te zadarnic, în clipa când o afli. Dar atunci când îți dai seama cu adevărat că dihania este în preajma ta și că suflarea ei e peste tine, dacă nu chiar că tu însuți ești ceva din suflarea ei, spaima se preface în blândă mirare. Este vorba acum de una din mirările acelea care stau la începutul cunoașterii și care pun pe lume tot ce este act de cultură – gândire, știință ori poezie ; numai că, spre deosebire de alte mirări, cea în fața dihaniei cu atâtea guri și rosturi nu mai e sortită să se curme, ca o mirare obișnuită.

Avem în limba noastră o vorbă curioasă : „toată mirarea ține trei zile“. Așa a socotit înțelepciunea românului, în fața atâtor încercări neobișnuite prin care trece omul și prin care ne-a fost dat să trecem : după vreo trei zile te înveți cu toate. Și totuși, există câteva mirări care țin mai mult decât trei zile, cum a înțeles să spună limba noastră, iar una din aceste mirări este față de limba însăși. Nu vei cădea istovit numai fugind de împresurarea limbii ; vei cădea istovit și mergând în toate părțile pe urmele ei. Sau poate că, de rândul acesta, nu mai încapă istov, cum se spunea în limba cea veche, fiindcă făcând așa nu încetezi de-a te reîmprospăta de fiecare dată prin mirare.

Toată mirarea în fața limbii este de o viață. Dihania aceasta, din care faci și tu parte, își trimite suflarea ei peste lume, prin purtătorii ei de cuvânt de tot felul. Dihania stă de vorbă cu alte dihanii, aceasta înseamnă cu alte suflări și alte limbi. Limbile își trec unele altora înțelesuri, fac schimb de icoane și albume de familie, ba uneori își înfrățesc chipul lăuntric, până la a nu mai ști bine ce a fost suflare a lor și cât anume este duh din duhul alteia.

Dar îți rămâne mirarea și ea reprezintă bucuria omului și sănătatea lui de ființă ce adu-mecă. În clipa când se cufundă pe urmele limbii lui, din toate părțile stau gata să i se ivească înțelesuri neașteptate. Peste arșița gândului cade atunci o binecuvântată ploaie.

Să vrei mai mult decât mirarea aceasta ? Să vrei a cuprinde, a măsura și a da socoteală de suflarea cea bună care te poartă cu ea ? Dar prindă-i altcineva ploaia în pumn, dacă poate.